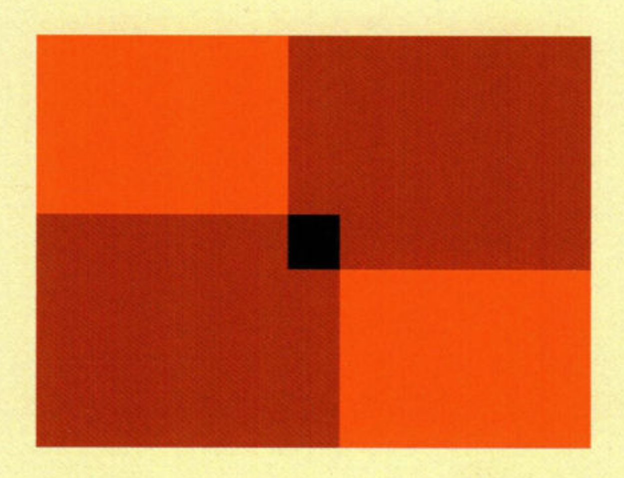
جون رولز

الليبرالية السياسية

نسخة مزيدة



ترجمة

نوفل الحاج لطيف



جداول Jadawel



الليبرالية السياسية

John Rawls

Political Liberalism

جون رولز

الليبرالية السياسية

نسخة مزيدة

ترجمة

نوفل الحاج لطيف

حكمة

جداول Jadawel

الكتاب: **الليبرالية السياسية**
المؤلف: **جون رولز**
ترجمة: **نوفل الحاج لطيف**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637
ص.ب: 5558ـ13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
أيار/مايو 2022
ISBN 978-614-418-498-1

Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2022 Beirut

المحتويات

مقدمة المترجم

يُعدّ كتاب **الليبرالية السياسية** بمنزلة سلسلة من المقالات حول الفكر السياسي والقانوني. وفيه سعى **رولز** إلى تقديم ما يسميه بنية فكرية أكثر تماسكًا. ويتعين علينا منذ البدء التأكيد على أهمية العنوان نفسه «الليبرالية السياسية»، وكذلك على أهمية المقدمتين، حيث تعكس تشديد **جون رولز** المتزايد على الصبغة السياسية لنظريته في العدالة، فلقد صارت نظرية العدالة ليبرالية سياسية. ويذكر **رولز** في مقدمة الطبعة الأولى أن الهدف الذي هيمن على عمله منذ عام 1977 هو تطوير «الفكرة غير الواقعية» سابقًا عن «المجتمع حسن التنظيم» إلى «إجماع تقاطعي». وهكذا، يؤكد **رولز**، أن الفكرة المركزية التي بلورها في عام 1971، «العدالة إنصافًا»، يجب أن تصبح من هنا فصاعدًا «تصورًا سياسيًا للعدالة»، بناءً على مبادئ العقل العملي.

ولأجل ذلك بدا كتابه **الليبرالية السياسية** محاولة لمعالجة الهنات التي وردت في كتاب **نظرية في العدالة**، ولا سيما أن المبادئ التأسيسية للمجتمع الليبرالي جاءت فيه مختصرة رغم أن الكتاب قدَّم نظرية شاملة للحقوق والمبادئ الأخلاقية المناسبة لذلك المجتمع. وهذه المحاولة شهدت بدورها أطوارًا مختلفة عرفت فيها نظرية **رولز** سجالات متعددة، فضلًا عن أن الكتاب المعني هاهنا صدر في أكثر من طبعة بدءًا بعام 1993، ثم 1996. وهذه الأخيرة هي التي سعينا إلى ترجمتها، وهي نسخة مزيدة حيث أضاف إليها المؤلف مقدمة ثانية، والدرس التاسع الموسوم بـ«الرد على هابرماس»، والجزء الرابع المعنون بـ«عودة إلى العقل العمومي». وأما الترجمة الفرنسية للكتاب[1] فتتعلق بطبعة 1993.

ويعترف **رولز** بأهمية تلك السجالات في مقدمة الطبعة الثانية قائلًا: «أود أن أتوجه بالشكر في بداية هذه المقدمة الثانية للكتاب إلى كثير من الذين ساعدوني:

(1) *La théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, traduction Catherine Audard.

بيرسي لهننغ بفضل ما دار بيني وبينه من نقاشات مثمرة إلى أبعد حد ساهمت في تعديل وتصحيح بعض الأخطاء التي تعود إلى بدايات تأليفه، **ونورمان دانيلز** الذي استفدت منه الكثير خلال العديد من المحادثات البناءة التي جرت بيننا خاصة حول أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه الاستقرار في الليبرالية السياسية، **وإرين كيلي، وتوماس سكانلون، ودنيس تومسون،** الذين مكنوني من عديد الاقتراحات القيّمة التي رحبتُ بها عن طيب خاطر، وأخيرًا **بورتن دريبن** حيث أفادني كثيرًا من خلال انتقاداته الصارمة التي قادتني إلى العديد من المراجعات التي ساعدت على المزيد من الإحكام والتنظيم وتحسين صياغة بعض فصوله وفقراته حتى بلغ الكتاب صيغته النهائية. فلولا مساعدتهم لما استطعت أن أكتب هذه المقدمة»[1].

ولقد سعى **رولز** من خلال نظريته في العدالة السياسية إلى أن تكون لا مجرد متممة لنظريته في العدالة، بل منقحة لها. ولعلّ ما دفعه إلى ذلك في كتابه **الليبرالية السياسية** يتلخص في التالي: «في كتابه **نظرية في العدالة** لم يُميِّز **رولز** بين المذاهب الأخلاقية الشمولية والتصورات السياسية المستقلة للعدالة، مما أدى إلى إهمال ظاهرة التعددية في المجتمعات الحديثة. ولما كانت نظرية العدالة التي ينشدها هي النظرية التي ينبغي أن تتسق مع مقتضيات مجتمع تعددي، فقد اضطر **رولز** إلى تطوير نظريته في العدالة بحيث يأخذ التمييز المعني في الاعتبار. وهذا ما يفسر لماذا يُعدّ هذا التمييز مركزيًا في الليبرالية السياسية»[2].

ومن هذا المنطلق اعتبر كتاب **الليبرالية السياسية** بالنسبة للبعض أعظم شأنًا من **نظرية في العدالة**، وفي ذلك كتب بورتن دريبن «يعلم الجميع أن **رولز** نشر في العام 1971 **نظرية في العدالة** الذي يُعدُّ على نطاق واسع جدًا العمل الأهم في الفلسفة السياسية، بل ربما حتى في الفلسفة الأخلاقية، وثمة كثيرون يعتبرونه السِّفر الأخطر في الفلسفة السياسية منذ كتابات **جون ستيوارت ميل**. غير أن ما ليس معروفًا على هذا النطاق الواسع هو أن **رولز** أصدر كتابًا ثانيًا هو **الليبرالية السياسية** حيث يراه

(1) **الليبرالية السياسية**، مقدمة الطبعة الثانية.

(2) راجع ضاهر، عادل، «**الليبرالية السياسية في فلسفة جون رولز**»، مجلة ألباب، العدد الأول، ربيع 2014، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، ص 25.

بعضنا حتى أكثر أهمية من الأول»[1]. وذلك رغم أن كتاب **نظرية في العدالة** شهد بدايات بلورة نظريته في العدالة سياسيًا على قاعدة مبدأيها الأساسيين.

ولقد كان هاجس **جون رولز** منذ إصداره لمقاله الموسوم بـ «العدالة بوصفها إنصافًا» سنة 1957 صياغة نظرية سياسية متسقة تحظى بقبول جميع أفراد مجتمع ينظر إليه أعضاؤه كمشروع تعاوني ينشد الفائدة المتبادلة والمشتركة وإلى أنفسهم كشركاء كاملي الحقوق داخلة[2]، وقد أخذت هذه الفكرة صورة واضحة سنة 1971 في كتابه العمدة **نظرية في العدالة** من خلال صياغة مبدأين في العدالة جعلهما **رولز** عماد تصوّر عمومي للعدالة في مجتمع تعدّدي يكون أفراده مختلفين حول رؤيتهم للخير وحول المثل الأعلى للسعادة والعيش الرغيد إلا أنهم تجمعهم المصلحة في العيش سوية وفي الحفاظ على شروط التعاون الاجتماعي الذي يعود بالفائدة عليهم جميعًا. ويورد **رولز** هذين المبدأين كما يلي وفق ترتيب معجمي يحافظ على منطق الأوّليات:

«المبدأ الأوّل: لكلّ شخص حق متساوٍ مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسية المتساوية وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية.

المبدأ الثاني: لا بدّ أن تنظم مظاهر التفاوت الاجتماعي والاقتصادي على نحو:

أ - تكون فيه لصالح الأقل امتيازًا.

ب - تكون مرتبطة بوظائف ومواقع مفتوحة أمام الجميع وفي إطار من المساواة العادلة في الفرص»[3].

---

(1) دريبن، بورتن، «عن رولز والليبرالية السياسية»، **اتجاهات معاصرة في العدالة، جون رولز نموذجًا**، تحرير صامويل فريمان، ترجمة فاضل جكتر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، كانون الأول، 2015، ص 388.

(2) «Justice as Fairness», in *The Journal of Philosophy*, n°22, 1957 (trad. franc. Spitz, J. F. «La justice comme équité», in *Philosophie*, n°3, 1987), pp. 653-662.

(3) يذكر رولز هذين المبدأين في مؤلفاته جميعها، ولذلك أصبحا شائعين إلى أبعد حد بحيث يمكن لنا ردهما إلى أي من تلك المؤلفات، وأما فيما يتعلق بترجمتهما إلى العربية، فقد استندت في ذلك إلى ترجمة كتاب **العدالة كإنصاف، إعادة صياغة**، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009، ص 148، مع تعديل ما يمكن تعديله.

ومع البساطة الظاهرة لهذين المبدأين إلا أنهما يندرجان في إطار جدل فلسفي وسياسي عميق في الولايات المتحدة الأميركية وفي العالم الأنغلو-سيكسوني حول الفلسفة الاجتماعية والسياسية الأنسب والأقدر على تسويغ السياسة الاجتماعية للدولة، وعلى إقامة أسس مجتمع متضامن ولكنه يحمي في نفس الوقت الحرية الفردية وشروط الاستخدام الفعلي لها في كنف المساواة والعدل. وقد أراد **رولز** لنظريته في العدالة أن تكون بديلة في هذا المجال للتيار الغالب على الفلسفة الاجتماعية والسياسية في أميركا المتمثل في الفلسفة المنفعية[1].

ومن أجل ذلك علينا أن ننوه أن غاية **رولز** كانت منذ البداية - رغم مختلف الأطوار التي شهدتها عملية بنائه لنظرية في العدالة إنصافًا - أن إنشاء مجتمع حسن التنظيم، عادل ومستقر يكون أعضاؤه أشخاصًا عقلانيين ومتعقلين، يعتبرون أنفسهم أندادًا متساوين وأحرارًا، أمر وارد على أرض الواقع. وهذا ما قاد **رولز** في كتاب **الليبرالية السياسية** إلى أفكار أساسية عمل من خلالها على تطوير مقاربته في كتاب **نظرية في العدالة** وهذه الأفكار هي أساسًا: «فكرة تصور سياسي للعدالة يتميز بسمات ثلاث. أولًا، هذا التصور هو تصور أخلاقي للبنية الأساسية للمجتمع، وليس تصورًا ينطبق على الجماعات داخل المجتمع. ثانيًا، إنه لا يفترض أي مذهب، بل يتفق مع عدد كبير من المذاهب الشمولية، ما دامت الأخيرة لا تتجاوز حدود المعقولية. ثالثًا، إنه تصور مستمد من أفكار كامنة في الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي[2]، وفكرة إجماع تقاطعي حول هذا التصور بين مذاهب شمولية معقولة، وفكرة العقل العمومي».

وكتب **رولز** نفسه عن كتابه هذا قائلًا: «يتمثل هدف كتاب **الليبرالية السياسية** في العمل على صياغة تصور سياسي للعدالة السياسية يصلح للنظام الدستوري الديمقراطي (الليبرالي) تجد فيه المذاهب المعقولة دينية كانت أو غير دينية، ليبرالية أو غير ليبرالية مشروعيتها. ولكن ثمة صعوبة أساسية: في ظل التعددية

(1) راجع الحاج لطيف، نوفل، **جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي، جون رولز في مواجهة التقليد المنفعي**، دار جداول للترجمة والنشر، بيروت لبنان، 2015، المقدمة.

(2) ضاهر، عادل، مصدر موثق سابقًا، ص 25.

المعقولة لا يمكن أن يزعم أي دين بما ذلك دين الخلاص أنه أفضل دين بالنسبة لجميع المواطنين، وعليه يتعيّن على التصور السياسي لا فقط أن يضمن خيرات المواطنين السياسية من قبيل الحرية والمساواة بل عليه مع ذلك أن يمكنهم من أفضل الوسائل الضرورية من أجل ضمان الاستعمال الذكي والفعال لحرياتهم»[1].

وفي تقدير **رولز** فإن «هذه المسائل على أهميتها المعترف بها منذ أمد طويل فإن البعض ما زال يعتبرها ذات طابع سياسي أكثر منه فلسفي. وإن كان ذلك ليس مهمًا، إلا أن الأهم بالنسبة إلينا هو إثارة هذه المسائل أيًا كانت طبيعتها مع أني اعتبرها فلسفية لأن كل مفهوم سياسي للعدالة هو مفهوم معياري وأخلاقي، وإن مجاله السياسة شأنه في ذلك شأن سائر المفاهيم السياسية الأخرى. ويناقش كتاب **الليبرالية السياسية** انطلاقًا من وجهة نظر سياسية، أهم الأفكار الأخلاقية والفلسفية للنظام الدستوري الديمقراطي، وتحديدًا: المواطنون بوصفهم أحرارًا ومتساوين، الشرعية، ممارسة السلطة السياسية، الإجماع التقاطعي المعقول، العقل العمومي وواجب المدنية، والأسباب الوجيهة للاستقرار. كما يسعى إلى إيجاد أفضل القواعد المعقولة التي تضمن الوحدة الاجتماعية الصالحة لمواطني المجتمع الديمقراطي الحديث. ولأجل ذلك ما فتئ كتاب **الليبرالية السياسية** يؤكد على إمكانية قيام نظام حكم مستقر وحسن التنظيم ومنسجم ومتماسك حتى في ظل تعدد المذاهب المعقولة الدينية وغير الدينية، الليبرالية وغير الليبرالية»[2].

ولأجل ذلك افترض **رولز** أن تكون الليبرالية السياسية التي يدافع عنها ليبرالية تعاقدية دستورية بوصفها شرط إمكان ضمان المشروعية السياسية في المجتمعات التعددية الحديثة. وقد اضطره ذلك إلى العودة مرارًا وتكرارًا إلى نظرية العقد الاجتماعي التقليدية، «على أن هذه الليبرالية السياسية ليست صيغة من صيغ الليبرالية التي أفرزها عصر الأنوار ذلك أن تلك الليبرالية تظل بمنزلة مذهب شمولي، وإن كان علمانيًا في بنيته ونمط عمله، إذ يتخذ من العقل مبدأ له وهو ما بوأه منزلة متميزة باعتباره يستجيب لمقتضيات تلك المرحلة قياسًا للمسيحية التي بدأ نفوذها يتراجع

(1) **الليبرالية السياسية**، مقدمة الطبعة الثانية.

(2) **الليبرالية السياسية**، مقدمة الطبعة الثانية.

عصر ذاك. وبالتالي ليس لليبرالية السياسية مثل هذه الأهداف لأنها تعتبر أن حقيقة التعددية المعقولة للمذاهب الشمولية حقيقة لا سبيل للاعتراض عليها وذلك رغم أن من بين تلك المذاهب نجد ما هو غير ليبرالي وما هو ديني»[1].

هكذا، إذن لم يكن **رولز** مجرد مردد لأصداء نظريات العقد الاجتماعي أو مَن سبقوه في هذا الحقل، بل إنه استطاع أن يعيد بناء عقلانية مميزة للتراث الديمقراطي الدستوري تكون قادرة على تجاوز مختلف الإشكالات والمسائل المتجذرة في هذا التراث. وهذا البناء ينطلق، كما بينا أعلاه، من تصور سياسي للعدالة (بدلًا من تصور مذهبي أو طائفي أو فلسفي شمولي) للبنية الأساسية لمجتمع ديمقراطي[2] وهذا التصور لا بد أن تكون مختلف الأفكار التي يرتكز عليها مستخلصة من الثقافة الديمقراطية لذلك المجتمع. وهذا يقتضي أن يكون الأفراد متعاونين بشكل كامل وطوال حياتهم بما يتمتعون به من ملكتين أخلاقيتين أساسيتين: حس العدالة (الإنصاف)، والقدرة على صياغة تصور للخير. ومن هذا المنطلق كما يقول **رولز** «تتمثل مشكلة الليبرالية السياسية في مسعاها لوضع تصور سياسي للعدالة السياسية للنظام الديمقراطي الدستوري يمكن أن تؤيده بكل حرية عديد المذاهب المعقولة،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) جدير بالملاحظة أنه «ينبغي التمييز بين المجتمع الليبرالي والنظرية الليبرالية. يتحدث رولز عن «مجتمع ليبرالي»، وأحيانًا عن «مجتمع ديمقراطي»، ويميّزهما من المجتمعات غير الليبرالية. ولا يعني ذلك أن المجتمعات الليبرالية تحقق مبادئ النظرية الليبرالية كاملة، وإلا لكانت حينها حسنة التنظيم، ولفقد عندئذ مشروعه، وهو صياغة نظرية صالحة لإعادة تنظيم مؤسساتها الكبرى وفق المبادئ الليبرالية، مبرر وجوده. ويحدد رولز معنى المجتمع الليبرالي في مناسبتين: الأولى في كتاب **الليبرالية السياسية**، حيث يعرّفه بأنه مجتمع تكون قيمتا الحرية والمساواة متأصلتين في ثقافته العمومية، وينظر فيه الأفراد إلى أنفسهم وبعضهم إلى بعض، بوصفهم ذوات تتميز بالقدرة الأدبية على أن يكون لها تصور للخير، وعلى أن تراجعه وتعدله لأسباب تراها معقولة. ومن حيث هم ذواتٌ حرة يطالب المواطنون بالحق في الحرية حيال أي تصور للخير والحياة المثلى قائم داخل مجتمعهم. لذلك لا تتأثر هويتهم العامة من جهة كونهم مواطنين وشخصيات أدبية، بالتحول الذي يمكن أن يطرأ على تصورهم للخير وعلى هويتهم الخاصة. ومثال على ذلك يسوق رولز مسألة التحول من دين إلى آخر أو التوقف عن الإيمان بأي دين. ففي المجتمع الليبرالي، حين يتحول مواطن من دين إلى آخر أو يتوقف عن الإيمان بدين ما، لا تتأثر هويته العمومية بذلك، ويظل يحافظ على الحقوق نفسها ولا يجرّد من ممتلكاته ولا من حقه في الميراث أو الزواج، ويظل ملتزمًا بالواجبات المدنية ذاتها، ويتمتع بكامل امتيازات المواطنة. منير الكشو «نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها»، **مجلة تبيّن**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد، الهامش 2، العدد 36، المجلد 9، ربيع 2021، ص 53.

دينية كانت أو غير دينية، ليبرالية أو غير ليبرالية بكل حرية، وهكذا نعيش بحرية ونتوصل إلى فهم قيم ذلك النظام. فالليبرالية السياسية تريد فقط أن تكون لها منزلتها ومقوماتها التي تميّزها وتجعلها مقبولة جنبًا إلى جنب مع تلك المذاهب الشمولية الدينية أو غير الدينية من دون أن تدّعي إطلاقًا أنها تسعى لأن تحل محلها»[1].

وإن أهمية نظرية سياسية معينة إنما تقاس بمدى أهمية وشراسة النقود الموجهة إليها وحاجة مناهضيها الملحة إلى تبرير وشرح اختلافاتهم معها واتخاذ مواقف منها. وذلك هو شأن نظرية **رولز** التي ألفت النقد من اتجاهات مختلفة ويعود ذلك ربما لما تتمتع به من مضمون واقعي، وهو ما بوّأه مكانة مميزة في التقليد الليبرالي حيث استكشف جذوره بعمق غير مسبوق إلى حد أنه غيّر من موضوع النظرية السياسية في هذا العصر. وفي هذا المضمار يقول **توماس ناجل**: «بإيجاز إن ما فعله **رولز** هو دمج مبادئ المساواة الاجتماعية والاقتصادية القوية جدًا المرتبطة بالاشتراكية الأوروبية مع مبادئ التسامح التعددي والحرية الفردية المرتبطة بالليبرالية الأميركية المضاهية بقوتها، وقد فعل ذلك في نظرية تتعقبهما وتعيدهما إلى أساس مشترك. وجاءت النتيجة أقرب إلى روح الديمقراطية الاجتماعية الأوروبية منها إلى أي تيار رئيس في الحركة السياسية الأميركية»[2].

وباختصار يعدّ كتاب **الليبرالية السياسية** ـ الذي لا يقل قيمة وأهمية عن كتابه العمدة **نظرية في العدالة** ـ مرجعًا لا غنى عنه لا على المستوى الأكاديمي وحسب، بل على مستوى النقاشات العامة في الفضاءات العمومية والمنابر والمنتديات السياسية بصرف النظر عما إذا كنّا نتبنى أطروحاته وأفكاره أو لا.

نوفل الحاج لطيف

صفاقس، نيسان/ أبريل 2022

(1) المصدر نفسه.

(2) ناجل، توماس، «رولز والليبرالية»، **اتجاهات معاصرة في العدالة، جون رولز نموذجًا**، مصدر موثق سابقًا، ص 88.

المقدمة

سأبدأ ببعض الملاحظات حول محتوى هذا الكتاب. فالدروس، الأول والثاني والثالث تحيل بشكل أو بآخر على مسائل كنت قد خضت فيها في محاضراتي الثلاث التي ألقيتها في جامعة كولومبيا ذات نيسان/ أبريل من سنة 1980، وقد نشرت بعد ذلك - ولكن في صيغة منقحة بشكل كبير - تحت عنوان «البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية». ومنذ ذلك الحين، أي ما يزيد على عشر سنوات، عاودت الاشتغال عليها وعملت على مراجعتها، حتى صارت أكثر وضوحًا مما كانت عليه من قبل من دون أن يعني ذلك أنها قد بلغت قراحها. ولقد حافظت على العنوان «دروس» فيما يتعلق بما يمكن اعتباره، عادة، بمنزلة فصول، وأملي أن أحافظ في كل ذلك على أسلوب سجالي عساي أن أدرك منه الغاية.

لقد كان مشروعي منذ تلك المحاضرات نشر هذه الدروس مشفوعة بمقالات ثلاثة وهي أولًا: «البنية الأساسية بما هي موضوع» (1978)، وقد نُشر من قبل، وأما المقالان الآخران فهما: «الحريات الأساسية وأولويتها» (1982)، و«وحدة المجتمع والخيرات الأولية» (1982)، وقد ظلا إلى ذلك الحين إما مجرد خطاطة وإما أنهما أشرفا على نهايتهما. وعندما كنت بصدد وضع اللمسات الأخيرة لهذه المقالات الثلاثة الأخيرة تبيّن لي أنها لا تنسجم لا فيما بينها ولا مع المقالات الثلاثة الأولى[1]. وبعد ذلك كتبت ما يزيد عن ثلاثة مقالات أخرى حول الليبرالية السياسية[2] بالمعنى الذي أتحدث عنه هنا. وقد استعدت جزءًا كبيرًا من مقال

(1) يظهر المقالان الأولان هنا في الدرسين السابع والثامن دون أي تغيير

(2) استخدم هذا المصطلح في
«Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (February 1987): 23f., and «The priority of Right and Idea of Good», *Philosophy and Public Affairs* 17 (Summer 1988): 271, 273, 275.

«نظرية العدالة إنصافًا: نظرية سياسية وليست ميتافيزيقية» (1985) وضمنته في الدرس الأول، متبوعًا بمقالات «فكرة الإجماع التقاطعي» (1987)، و«مفاهيم الخير» (1988)، و«ميدان السياسي» (1989). ولقد أعدت صياغة المقالات الثلاثة الأخيرة وعدّلتها حتى بلغت تمامها في مقال «فكرة العقل العمومي»، الذي أنشره هنا لأول مرة وقد ضمنته في الدروس: الرابع والخامس والسادس.

تنتظم الدروس الستة الأولى على النحو التالي: تعيّن الثلاثة الأولى الخلفية الفلسفية العامة للّيبرالية السياسية في العقل العملي ويتجلى ذلك بوضوح بشكل مخصوص في الفقرات I ,3 ,7 ,8 من الدرس الثاني وعلى امتداد الدرس الثالث. في حين تعرض الدروس الثلاثة الموالية بشكل مفصل الأفكار الأساسية التالية: الإجماع التقاطعي، أولوية الحق وعلاقته بتصورات الخير، والعقل العمومي. وأستطيع أن أؤكد أن هذه الدروس تُعبِّر عن الوحدة المطلوبة سواء فيما بينها أو في علاقة بمضمون وروح **نظرية في العدالة**[1]. ذلك هو مركز الاهتمام المشترك بحيث تعتبر فكرة الليبرالية السياسية أصل تلك الوحدة.

وهنا أود أن أعود من أجل مزيد توضيح هذه الملاحظة الأخيرة إلى أهداف كتاب **نظرية في العدالة** كما عرضتها في المقدمة على مستوى الفقرتين الثانية والثالثة، حيث أستطيع أن أؤكد بأنه على مدى فترة طويلة من الحقبة المعاصرة لفلسفة الأخلاق هيمنت المنفعية في العالم الناطق باللغة الإنكليزية في صيغ مختلفة، ويعود ذلك أساسًا لأنها اقترنت بأسماء مفكرين كبار على غرار **هيوم وآدم سميث وإيدجوورث وسيدجويك** الذين اعتبروا الناطقين باسمها حتى إنهم استطاعوا أن يقدموا نظريتهم تلك كنظرية متسقة في بنائها لها وزنها واعتبارها كان لها أثرها لفرط مداها وعمقها. ولم يفلح أولئك الذين انتقدوا المنفعية في بلورة تصور أخلاقي منهجي وعملي في الآن ذاته بحيث يستطيع أن يقوم ندًا قويًا لها فلقد ظلت انتقاداتهم محدودة رغم أنهم أشاروا إلى الصعوبات التي يثيرها مبدأ المنفعة وعدم الانسجام الواضح الذي يبديه بين تبعاته وقناعاتنا الأخلاقية الراسخة جدًا. وتبعًا لذلك يبدو أننا مضطرون للاختيار بين المنفعية وحدسية

(1) *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971).

راديكالية، ويرجح في نهاية المطاف أن نتبنى كما كان متوقعًا صيغًا مختلفة من مبدأ المنفعة ضمن حدود وتقييدات حدسية.

لقد تمثلت أهداف كتاب **نظرية في العدالة**، كما وردت في مقدمته، في تعميم وتجريد النظرية التقليدية في العقد إلى أقصى مدى ممكن لأني أعتقد أن هذه النظرية تفلت من تلك الانتقادات التي تبدو بالنسبة إليها لا مناص منها. ولأجل ذلك عملت جاهدًا على توضيح أهم الخصائص البنيوية لهذه النظرية التي أسميها - «نظرية العدالة إنصافًا» - ومن ثمة بلورتها حتى تكون قادرة على منافسة المنفعية بجدية فتقوم بديلًا عنها. وفي اعتقادي تعتبر نظرية العدالة إنصافًا من بين النظريات الأخلاقية التقليدية التي تستطيع أن تفسر قناعاتنا الأكثر رسوخًا حول العدالة على أتم وجه فضلًا عن كونها تمثل الأساس الذي ينسجم تمامًا مع مؤسسات المجتمع الديمقراطي.

وأما أهداف هذه الدروس فهي تختلف تمامًا عن تلك المعلنة في كتاب **نظرية في العدالة**، من ذلك مثلًا أنني اعتبرت فيه أن نظرية العقد الاجتماعي جزء من الفلسفة الأخلاقية كما لم أكن أميّز فيه البتة بين الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية حتى أنني اعتبرت دائمًا أن نظرية أخلاقية عامة في العدالة لا تختلف عن أي تصور سياسي صارم للعدالة. وبينما لا وجود لأثر لأي تمييز كان بين المذاهب الشمولية، الأخلاقية والدينية والفلسفية، من جهة وبين التصورات الجزئية في الحقل السياسي من جهة أخرى، في كتاب **نظرية في العدالة**، يصبح رصد تلك الاختلافات والأفكار المصاحبة لها ذا أهمية قصوى في هذه الدروس.

هكذا أستطيع أن أؤكد أن هدف ومضمون هذه الدروس يعبران عن تحوُّل كبير قياسًا لما جاء في كتاب **نظرية في العدالة**. بيد أن الاختلافات الجوهرية بين ما ورد في كتاب **نظرية في العدالة** وما سيأتي في هذه الدروس ينبغي أن تفهم في سياقها كثمرة مجهودات مضنية من أجل حل معضلة حقيقية وخطيرة واجهتها النظرية من الداخل تمثلت خاصة في أن تحليل مسألة الاستقرار، في مستوى الجزء الثالث من كتاب **نظرية في العدالة**، لا تتوافق تمامًا مع النظرية في مجملها وعليه ينبغي النظر إلى كل هذه الاختلافات على أنها نتيجة لما بذلت من مجهود في سبيل تجاوز هذه

الثغرة. وأما فيما عدا ذلك فإن هذه الدروس حافظت إجمالًا على بنية ومضمون كتاب **نظرية في العدالة**[1].

يكمن المشكل الحقيقي، في تقديري، في الطابع المجرد لتصور المجتمع حسن التنظيم الذي ورد في كتاب **نظرية في العدالة**، من ذلك أن هذا التصور إذا تعلق بنظرية العدالة إنصافًا يجد تأييدًا واسعًا لدى عموم المواطنين الذين يرون في هذه النظرية مذهبًا فلسفيًا شموليًا تقوم في حد ذاتها على مبدأي العدالة، وبالمثل يلقى هذا التصور تأييدًا واسعًا لدى عموم المواطنين ضمن المقاربة المنفعية كعقيدة فلسفية شمولية إذا اقترن في حد ذاته بمبدأ المنفعة. هذا وأني لم أناقش بالقدر الكافي في كتاب **نظرية في العدالة** مسألة التمييز بين التصور السياسي للعدالة والمذهب الفلسفي الشمولي، غير أنها اتخذت هنا بعدًا آخر حيث تحضر في هذه الدروس بشكل أكثر وضوحًا كمسألة رئيسة لأنه في اعتقادي في كتاب **نظرية في العدالة** اعتبرت دائمًا أن نظرية العدالة إنصافًا شأنها في ذلك شأن المنفعية هي دائمًا وأبدًا نظرية شمولية بشكل أو بآخر.

تتمثل الصعوبة التي واجهها كتاب **نظرية في العدالة** في الآتي: لا يتميز المجتمع الديمقراطي المعاصر بتعددية على مستوى المذاهب الشمولية الأخلاقية والفلسفية والدينية فقط وإنما أيضًا بعدم انسجام هذه المذاهب فيما بينها باعتبار تشابه بنياتها، وعلاوة على ذلك لا تحفل أيّ منها بإجماع كل المواطنين حولها ولا يبدو أن تغيّرًا ما يلوح في الأفق بشأن هذا الأمر. ولأجل ذلك تفترض الليبرالية السياسية من زاوية نظر سياسية خالصة أن وجود مثل هذه التعددية في المذاهب المعقولة غير المنسجمة فيما بينها أملته، بداهة، ممارسة الفكر البشري في إطار مؤسسات حرة لنظام ديمقراطي دستوري. تفترض **الليبرالية السياسية** على وجه التحديد أنه ليس بوسع أيّ مذهب شمولي أن يرمي عرض الحائط مقومات النظام الديمقراطي الأساسية أو يغض الطرف عنها. ولكن أيضًا قد نعثر داخل مجتمع ما على مذاهب شمولية غير معقولة وغير عقلانية، بل وأحيانًا مجذوبة، فيكون علينا عندئذ مراقبتها

(1) من المؤكد طبعًا أن بعض الأخطاء والمراجعات كانت مناسبة في عرض بنية ومضمون نظرية العدالة في كتاب **نظرية في العدالة** وسأحاول أن أناقش بعضها هنا، على أن الهدف من هذه الدروس ليس تصحيح ذلك.

وضبطها على نحو يجعلها لا تخل بوحدة وعدالة المجتمع.

تعكس حقيقة تعددية المذاهب المعقولة غير المتجانسة ـ حقيقة التعددية المعقولة ـ الطابع المجرد لتصور المجتمع حسن التنظيم والموحد عبر نظرية العدالة إنصافًا كما جاء في كتاب **نظرية في العدالة**. وهذا معناه أن تحليل فكرة الاستقرار كما ورد في الجزء الثالث من كتاب **نظرية في العدالة** هو أيضًا، تبعًا لذلك، تحليل غير واقعي وإذن ينبغي مراجعته وإعادة صياغته. وقد مثل هذا الأمر بموجب ذلك إطارًا مرجعيًا لمجمل مقالاتي التي ألفتها منذ سنة 1980. وعليه يمكن القول بأن الغموض المحدق بهذه النظرية قد تبدد وأنها أصبحت من الآن فصاعدًا نظرية سياسية في العدالة (الدرس الأول: 2).

بيد أن المثير في الأمر أن هذا التحول على أهميته لم يشمل بعد عديد الاعتبارات والمفاهيم التي لم أستعملها إلى حد الآن وعليه يبدو أنه أصبح مناسبًا لا محالة[1]. ولعل ما يثير الدهشة في الأمر هو أن مسألة بأهمية مسألة الاستقرار لم تلق حظها من الاهتمام على امتداد تاريخ فلسفة الأخلاق بحيث قد يبدو غريبًا أن تصبح صعوبة كهذه دافعًا قويًا لكل ما يمكن أن يطرأ هاهنا من تعديلات جذرية. بينما، على خلاف ذلك تمامًا، تحظى مسألة الاستقرار ضمن الفلسفة السياسية باهتمام شديد، وإذا ما ظلت صعوبة ما عالقة في هذا الصدد تعيّن علينا عندئذ إجراء تعديلات جذرية. وعلى هذا النحو لم يعد مثيرًا، في نهاية المطاف، أن نعتبر إضافة إلى الأفكار التي وقع تقريظها آنفًا ـ من قبيل التعارض بين التصور السياسي للعدالة والمذهب الشمولي، والإجماع التقاطعي والعقل العمومي ـ أفكارًا أخرى لا تقل أهمية عنها، أذكر أهمها بالخصوص التصور السياسي للشخص (الدرس الأول: 5) وفكرة التعددية المعقولة في مقابل التعددية البسيطة. وفي الأخير يصبح مفهوم البنائية السياسية وثيق الصلة بهذه المسائل لأنها تتساءل حول حقيقة الأحكام الأخلاقية التي سأعالجها لاحقًا في هذه المقدمة[2].

(1) وفي هذا الصدد اعتبر أن من بين أهم تلك المفاهيم التي يتعيّن مراجعتها مفهوم الإجماع التقاطعي حيث حافظ في **نظرية في العدالة** على مدلول مختلف تمامًا، انظر ص427 من الكتاب المذكور.

(2) لقد ذهب في ظن البعض أن التعديلات التي أجريتها ضمن مقالاتي الأخيرة بمنزلة ردود على الانتقادات التي وجهها إليّ العديد من الشراح وغيرهم، غير أني أعتقد أن هذا الأمر لا أساس له لأن =

أهم ما يمكن الانتهاء إليه على ضوء ما تقدم ـ وهو ما سأعود إليه لاحقًا ـ يعيّن المشكل الذي تطرحه الليبرالية السياسية على النحو التالي: إلى أي مدى يمكن أن يوجد ويستمر إلى الأبد مجتمع عادل ومستقر يتكون من مواطنين أحرار ومتساوين ولكنهم مختلفين جذريًا حول مذاهبهم الشمولية الأخلاقية والفلسفية والدينية غير المنسجمة فيما بينها رغم معقوليتها؟ وبلغة أخرى أنّى لمذاهب متناقضة جذريًا، رغم معقوليتها، أن تتعايش وأن تبرر في نفس الوقت التصور السياسي للنظام الدستوري؟ أيّة بنية وأيّ مضمون لمفهوم سياسي يمكن له أن يحظى باتفاق الجميع وبشكل متقاطع؟ تلك بعض المسائل التي تعمل الليبرالية السياسية على حلها.

والآن للنظر في بعض التعاليق التي قيلت حول موضوع الليبرالية السياسية إذ اعتبر أحيانًا سليل مشروع الأنوار بوصفه مشروعًا يبحث في شروط إمكان نظرية فلسفية علمانية قوامها العقل بما يضفي عليها طابعًا شموليًا مما يجعلها متوافقة مع روح العالم المعاصر لأنها لا تتأثر بسلطة الدين والإيمان التي طبعت الحقبة المسيحية.

وليس غرضنا هنا أن نبحث فيما إذا كان مشروع كهذا قد وجد أو أنه لم يوجد أبدًا بل لا الليبرالية السياسية ولا نظرية العدالة إنصافًا معنيتان به أصلًا. فكما أعلنت عن ذلك سابقًا ما يعني الليبرالية السياسية على وجه الخصوص ليس فقط التعددية وإنما أيضًا ما قد يترتب عن التعددية المعقولة، علاوة على الاعتقاد بأنه لا يمكن نفي وجود المذاهب الدينية كجزء لا يتجزأ من بين العديد من المذاهب الشمولية المعقولة التي يمكن أن توجد. ولأجل ذلك تقدم الليبرالية السياسية تصورها الخاص للمعقول (الدرس الثاني: 3). وعليه يتعيّن على الليبرالية السياسية صياغة تصور سياسي للعدالة ينسجم مع طبيعة النظام الديمقراطي الدستوري بحيث يمكن لمختلف المذاهب المعقولة استيعابه وتبنّيه. وإن قصدي لم يمتد أكثر من ذلك لأن ادعاء استبدال هذه المذاهب الشمولية أو منحها أساسًا متينًا محض خيال ولن أخوض في ذلك هنا لأنه لا يدخل في اهتمامات الليبرالية السياسية.

= مسألة معرفة ما إذا كنت على صواب تتوقف أساسًا على تسويغ تلك المراجعات بشكل منطقي يقوم على اختبار تحليلي يشمل مدى انسجام تلك التعديلات مع التحليل المنقح.

ما يبدو عليه قسم مهم من الليبرالية السياسية من تعقيد ـ من قبيل إقحامها طائفة جديدة من المفاهيم ـ يتأتى أساسًا مما تفترضه التعددية المعقولة لأنه متى قبلنا بذلك أصبح بإمكان كل مواطن في ظل الإجماع التقاطعي المثالي أن يتّبع مذهبًا شموليًا معيّنًا وأن يكون له في الآن ذاته التصور السياسي الذي يميل إليه ذلك المذهب، فثمة دائمًا وصل بينهما بشكل أو بآخر، ففي بعض الحالات يكون التصور السياسي عادة تابع للمذهب الشمولي الذي يتبناه مواطن ما أو رافد من روافدها. وفي حالات أخرى يكون له هذا المذهب الشمولي بمنزلة مقاربة ممكنة في ظل ظروف العالم الاجتماعي (الدرس الرابع: 8). ولما كان التصور السياسي مشتركًا بين الجميع وهو ما لا يتوفر في المذاهب المعقولة، فإنه يتعيّن علينا التمييز بين أساس عمومي للتسويغ يقبل به الجميع ـ فيما يخص المسائل السياسية الكبرى ـ من جهة وبين المصادر المتنوعة غير العمومية للتسويغ، والتي تمثل جزءًا من المذاهب الشمولية والتي لا تكون مقبولة عادة إلا من طرف دعاتها من جهة أخرى.

والحقيقة، لا يتوقف الأمر على هذا التمييز بل أكثر من ذلك ينبغي أن نتفطن إلى وجود اختلافات أخرى من نفس الجنس، من ذلك أنه علينا أن نميّز بين مقومات التصور السياسي للعدالة وتلك التي تميّز المذاهب الشمولية فيجب أن نعي جيدًا السياق الذي نحن بصدده حتى لا نقع في الخلط. وهكذا تصبح مفاهيم الخير في سياق التصور السياسي للعدالة مفاهيم سياسية بالضرورة، ومتمايزة تمام التمايز عن مفاهيم الخير التي تميّز التصورات العامة. وينطبق هذا أيضًا على تصور الأشخاص بوصفهم أحرارًا ومتساوين.

ولما كانت التعددية المعقولة سمة الثقافة الديمقراطية، فإن هدف الليبرالية السياسية يصبح عندئذ الكشف عن شروط إمكان أساس عمومي معقول للتسويغ عند مناقشة القضايا السياسية الكبرى، فمهمته تكمن في شرح مضمون ذلك الأساس والأسباب التي تجعله مقبولًا شرحًا ضافيًا. وحتى يتسنى لهذا الكتاب ذلك ينبغي له أن يميّز بين وجهة النظر العمومية وسائر وجهات النظر الأخرى غير العمومية (من دون أن يعني ذلك أنها خاصة)، وبمعنى آخر ما يتعيّن على الليبرالية السياسية عمله

هو ضبط التمييز بين العقل العمومي ومختلف العقول غير العمومية بدقة متناهية حتى يتسنى لنا تسويغ الصورة التي ينبغي أن يظهر عليها العقل العمومي (الدرس السادس). إذن يجب على الليبرالية السياسية أن تكون محايدة (وهذا يتطلب مزيدًا من النظر) حيال وجهات نظر المذاهب الشمولية المعقولة.

ويتمظهر هذا الحياد بطرق شتى، من ذلك أن الليبرالية السياسية لا تهاجم ولا تنتقد أية وجهة نظر معقولة كما لا تنتقد ولا ترفض أية نظرية في حقيقة الأحكام الأخلاقية[1]. ومن وجهة النظر هذه تفترض بكل بساطة أن الأحكام التي كوناها حول تلك الحقيقة إنما هي ناشئة في الأصل عن مذهب أخلاقي شمولي. فالمذاهب الشمولية تجعل من الأحكام ومختلف الأمور جميعًا راسخة جدًا لأنها تأخذ بعين الاعتبار كل القيم السياسية والأخلاقية وكل الأفعال التي تراها مناسبة (وذلك بحسب كل مذهب). في حين لا تهتم الليبرالية السياسية، في مقابل ذلك، بمثل تلك الأحكام وبمدى صحتها ولا بتلك الأمور مهما كانت راسخة جدًا ضمن مذهب شمولي معين، ذلك أنها تناقش كل المسائل التي تعرض لها انطلاقًا من زاوية نظرها الخاصة جدًا، ومن المؤكد أنه توجد فرص أخرى لإضافة مبررات أخرى لتعزيز وجهة نظرها تلك. ذلك ما سنعمل عليه على مستوى الفقرة الثامنة من الدرسين الثالث والخامس.

لا تستند الليبرالية السياسية في مناقشتها لتلك المسائل إلى تصور سياسي للعدالة تعتبره صحيحًا وإنما تؤكد دائمًا على أن هذا التصور يجب أن يكون معقولًا بالدرجة الأولى. وليس هذا التمييز هاهنا مجرد تمييز اصطلاحي بقدر ما يهدف إلى لفت الانتباه إلى أمرين أساسيين، فهو ينبهنا أولًا إلى الطابع الخاص جدًا للمفهوم السياسي للعدالة من حيث هو قادر على أن يصل بين القيم السياسية وليس كل القيم ومن ثم بإمكانه أن يوفر لنا أساسًا عموميًا للتسويغ. وثانيًا ينبهنا إلى أن المبادئ والمثل العليا التي تكوّن التصور السياسي تتأسس على مبادئ العقل العملي كما تتأسس على تصور للمجتمع ومفهوم للشخص نابعين هما أيضًا من العقل العملي. وتحدد مختلف هذه التصورات بدقة مجال انطباق مبادئ العقل العملي. ويدخل

(1) انظر الدرس الرابع، الفقرة الرابعة، 1، التي تستعيد حرفيًا ما جاء في مقال «فكرة الإجماع التقاطعي».

كل ذلك في باب البنائية السياسية (في مقابل البنائية الأخلاقية) كما سنعمل على شرحه وبيانه في الدرس الثالث.

يمكن لأيّ كان أن يدرك بيسر أن فكرة البنائية السياسية تلتقي تمامًا مع فكرة الوضع البدئي في نظرية العدالة إنصافًا، أو مع أي إطار نظري آخر مشابه. ويُنظر إلى المبادئ السياسية في العدالة كنتيجة لإجراء بنائي يتبنى من خلاله أشخاص عقلانيون (أو من يمثلهم)، ضمن ظروف معقولة، المبادئ التي يجب أن تنظم بنية المجتمع الأساسية. ولما كانت هذه المبادئ ناجمة عن إجراء بنائي بهذه الصفة، إذ يعبر عن المبادئ والتصورات النابعة من العقل العملي، فإنها لا تكون هي أيضًا إلا معقولة، وبالمثل ينبغي لمجمل الأحكام التي تصدر عنها أن تكون هي بدورها معقولة. ولما كان بإمكان المواطنين أن يشتركوا في نفس التصور السياسي للعدالة كان معنى ذلك أنهم يمتلكون القاعدة التي تمكّن المناقشة العمومية من متابعة القضايا السياسية الكبرى واتخاذ القرارات المناسبة في شأنها، ولا يحدث هذا عادة في كل الحالات، ولكن نأمل أن نحقق ذلك على الأقل في معظم المسائل المهمة المتعلقة بالأساسيات الدستورية وتلك المتعلقة بالعدالة الأساسية.

لا تجد الثنائية التي نعثر عليها في صلب الليبرالية السياسية بين وجهة نظر التصور السياسي وسائر وجهات نظر المذاهب الشمولية أساسها في الفلسفة، وإنما هي سليلة الطبيعة الخصوصية للثقافة السياسية الديمقراطية بحكم ما تتميز به من تعددية معقولة، ولعل هذه السمة هي التي تفصل في كثير من الأحيان بين ما تثيره الفلسفة في العالم المعاصر وبين تلك التي أثارتها في العالم القديم. وهذا لا يعدو أن يكون أكثر من تخمين أصطنعه هنا لنفسي - من دون أن يمتد قصدي إلى أكثر من ذلك - من أجل تمييز القضايا التي يطرحها المحدثون عن تلك التي طرحها الأقدمون.

ففي بدايات الفلسفة الأخلاقية، وتحديدًا مع سقراط، كان يُنظر إلى الدين كعقيدة مدنية تتشكل ضمن ممارسات اجتماعية عمومية وأشكال طقوسية واحتفالية ذات طابع مدني وشعبي. فالثقافة الدينية المدنية لا تستند إلى كتاب مقدس مثل **الإنجيل** أو **القرآن** أو أيضًا **الفيدا** في الديانة الهندوسية. فلقد كان الإغريق يحيون

ذكرى **هوميروس** ويستلهمون من قصائده قيمهم الأساسية في التربية من دون أن ترقى **الإلياذة** و**الأوديسا** إلى مرتبة النصوص المقدسة. وما يهم في كل ذلك هو الامتثال للقواعد والأعراف التي تتوافق مع روح الجماعة وليس أبدًا ما تعنيه تلك المعتقدات الشخصية في أدق تفاصيلها. فالمواطن الحق هو الذي يأتي بتلك الشعائر باعتباره عضوًا في المجتمع جديرًا بالثقة ومستعدًا دائمًا للاستجابة لتلك الطقوس كاستحقاقات مدنية لا تقل قيمة عن الاستحقاقات المدنية الأخرى من قبيل المشاركة في اللجان أو المساهمة في التجديف ضمن الأسطول الحربي في حالة الحرب، وذلك بحسب ما تمليه الظروف. فالدين لدى الإغريق ليس دين خلاص بالمعنى المسيحي، فلا يتعلق الأمر عندهم بجماعة من الكهنة تستأثر بالوسائل المناسبة لتحصيل النعم، فلا قيمة البتة لفكرتي الخلود والخلاص في الثقافة الإغريقية القديمة[1].

وهكذا تجد الفلسفة الأخلاقية الإغريقية أساسها في صلب السياق التاريخي والثقافي للديانة المدنية للمدينة (بوليس) حيث تحتل الملحمات الهوميرية بآلهتها وأبطالها مكانة مرموقة. ولا تتضمن هذه الديانة أيّ تصور للخير الأسمى يضاهي ذاك الذي ننسبه لتلك الآلهة ولأولئك الأبطال. وهؤلاء ينحدرون من طبقة النبلاء الأرستقراطيين تحدوهم رغبة جامحة في تحقيق التفوق والسعادة والجاه والثروة، والسمو والحظوة داخل المجتمع. ولذلك تراهم لا يهتمون إلا قليلًا بخير عائلاتهم وأصدقائهم وأشياعهم حيث لا يحتل ذلك عندهم إلا مرتبة ثانوية. وأما الآلهة فلا تختلف عن البشر من الناحية الأخلاقية إلا فيما يتعلق بالخلود لأن حياتها تبقى نسبيًا سعيدة وهادئة.

لم يكن ممكنًا للفلسفة الإغريقية أن تتخلص من رمزية الملحمة الهوميرية ومثلها الأعلى إلا في القرن الخامس حيث استطاعت أن تقترح تصورات بديلة للخير الأسمى حظيت بقبول عموم المواطنين في المجتمع الأثيني عصر ذاك. فلقد أصبحت الفلسفة الأخلاقية تستند إلى الممارسة الحرة والمنضبطة للعقل وحده

---

(1) أتفق فيما جاء في هذه الفقرة تمامًا مع
Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985) p.254-60, 273-75.

لا إلى الدين، وأقل من ذلك إلى الوحي، فضلًا عن أنها لم تعد تخضع للعقيدة المدنية كما لا تقدم نفسها كبديل عنها. إنها تنهض بفكرة للخير الأسمى منظورًا إليه كمثل أعلى له جاذبيته يحضنا على متابعة سعادتنا الحقيقية. وتناقش هذه الفلسفة مسألة لم تستطع الديانة المدنية حلها على نحو جذري[1].

إذا ما وليّنا نظرنا إلى الحقبة الحديثة فسنكتشف أنها شهدت ثلاثة تحولات تاريخية رئيسة ساهمت إلى حد كبير في رسم ملامح الفلسفة الأخلاقية والسياسية. وهي:

أولًا، الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر والذي لعب دورًا أساسيًا في تشكيل صورة العالم المعاصر، فلقد ساهم في تصدع وحدة الدين التي طبعت حقبة القرون الوسطى لتحل بدلًا منها التعددية العقدية وما ترتب عنها من آثار على امتداد القرون المتأخرة بما ساعد على ظهور أشكال أخرى من التعددية التي أضحت السمة الأساسية والغالبة للحضارة المعاصرة بدءًا من أواخر القرن الثامن عشر.

وثانيًا، لا بد من تثمين ما شهدته الدولة الحديثة من تطور، ولا سيما على مستوى إدارتها المركزية. فلقد كانت سلطة الدولة الحديثة في شكلها الملكي متمركزة بشكل مطلق في شخص العاهل الذي يسعى جاهدًا ما ستطاع إلى ذلك سبيلًا للحفاظ على التمتع بالحكم المطلق ولا يمنح أيّة امتيازات سياسية للنبلاء ولا للطبقات الوسطى الصاعدة إلا لأنه يعلم مسبقًا أنهم لن يكونوا قادرين على الاستفادة منها بحيث يمكنهم تهديد ملكه أو بحسب ما تسمح به حاجاتهم الظرفية.

وأخيرًا، يتمثل العامل الثالث في تطور العلم الحديث الذي بلغ أوجه في القرن السابع عشر. وعندما أتحدث عن العلم الحديث، فإنما أقصد التحولات الكبرى التي شهدتها خاصة بعض العلوم من قبيل علم الفلك مع **كبرنيك** و**كبلر**، والفيزياء

(1) لقد استلهمت ما ذكرته في هاتين الفقرتين من
Terence Irwin, *Classical Thought* (New York: Oxford University Press, 1989); esp. chap.2.

مع **نيوتن**، فضلًا عمّا عرفه الحساب الرياضي من تحديث مع **نيوتن وليبنز** (حساب اللانهائيات: اللانهائي في الصغر واللانهائي في الكبر)، فبدون هذا التحديث لم يكن للفيزياء أن تبلغ ما بلغته من تطور، ذلك أنه يوجد تلازم يعسر فكه بين التقدم في مجال الفيزياء والتقدم في مجال الرياضيات.

لننظر الآن أولًا فيما تختلف هذه الحالة من زاوية نظر دينية عن تلك التي سادت في العالم القديم. فلقد تميزت مسيحية القرون الوسطى بخمس خواص جوهرية لا نعثر عليها في العقيدة المدنية لدى الإغريق:

- إنها ديانة تسعى لأن تكون ذات سلطة مقدسة تتجسد في مؤسسة الكنيسة التي هي بدورها تخضع في إدارتها وتسييرها لمؤسسة البابوية المتمركزة في شخص البابا حتى وإن كانت محل تنازع أحيانًا على غرار ما ساد خلال فترة الأساقفة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.
- إنها ديانة همها خلاص البشر حتى إنها ترى في نفسها طريقًا سالكة للحياة الخالدة لأن الخلاص يقتضي إيمانًا لا تشوبه شائبة في تطابق تام مع تعاليم الكنيسة.
- ولأجل ذلك فهي ديانة شمولية تفترض عقيدة ينبغي التسليم بها.
- وهي ديانة كهنة يحتكرون مطلق السلطة كلما تعلق الأمر بتوزيع وسائل الرحمة المناسبة للخلاص.
- وهي في النهاية ديانة توسعية تقوم على الاعتناق، ولا حدود لامتداد سلطتها إلا حدود العالم ذاته.

لقد كان لحركة الإصلاح الديني التي عرفتها مسيحية القرون الوسطى تبعات لا يحصيها العد، لأن الأمر تعلق بتصدع ديانة سلطتها مقدسة، وأدرك فيها الناس طريق خلاصهم ووسع نطاقها العالم بأسره، فلقد بدأت تتشكل في نفس المجتمع ديانة أخرى موازية لها وبنفس المواصفات تنازعها السيادة، منفصلة عنها رغم أنها سليلتها حافظت ردهًا من الزمن على بعض السمات المشتركة. فلقد كان أهم روادها **لوثر** و**كالفن** أكثر تعصبًا وانغلاقًا من كنيسة روما.

يوجد اختلاف آخر بين الحقبة القديمة والحقبة الحديثة، ربما يكون أقل أهمية من سابقه ولكن لا يمكن أن نغض الطرف عنه ويتعلق بالفلسفة. ففي الحروب الدينية لم يكن الناس يبدون أي تحفظ حول طبيعة الخير الأسمى أو حول تأصيل الواجب الأخلاقي في صلب القانون الإلهي، فهم يعتقدون أن يقينهم في ذلك ينبع من قوة إيمانهم. وعليه فإن أخلاقهم اللاهوتية هي التي تهديهم إلى سواء السبيل. ولكن ماذا لو وجدنا أنفسنا في مواجهة مجتمع يعتنق أعضاؤه ديانات متعددة؟ أنّى لنا أن نتخيّل قاعدة للتسامح الديني عندئذ؟ يرى البعض بأن ذلك مستحيل لأن التسامح ينتهي بنا في هذه الحالة إلى قبول الهرطقة (الكفر) التي تتعارض مع التعاليم المتفق عليها ومدعاة للفتنة وعواقبها اللعينة، حتى إن دعاة التسامح الأوائل رأوا في انشقاق الكنيسة المسيحية كارثة، حتى إن كان ذلك سيؤدي إلى إيقاف نزيف حرب أهلية دينية طال أمدها. وهكذا إذن يمكن القول بأن الليبرالية السياسية (أو الليبرالية بصفة عامة) تجد أساسها التاريخي في صلب حركة الإصلاح البروتستانتي وما أعقبها من تحولات جذرية، علاوة على ما ساد من نقاشات طويلة حول مفهوم التسامح الديني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر[1].

ولقد تزامن ذلك مع تبلور مشروع ما اصطلح على تسميته المحدثون حرية الضمير وحرية التفكير، حتى إن **هيغل** ما فتئ يؤكد على أن الليبرالية كان لها الفضل في أن فتحت الباب على مصراعيه أمام تطور حرية المعتقد، وهو ما لم يدر بخلد المصلحين **لوثر** و**كالفن**[2]، من دون أن ننسى طبعًا عديد النقاشات الأخرى التي لعبت دورًا حاسمًا في هذا الاتجاه من قبيل تلك التي تعلقت بضرورة الحد من السلطات الملكية المطلقة من خلال الدعوة لإحلال مبادئ دستورية تضمن الحقوق والحريات الأساسية وتحميها.

---

(1) وفي هذا الصدد تتحدث **جوديث شكلر** Judith Shklar في الفقرة الخامسة من مؤلفها *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984) عن «ليبرالية الخوف» كما بلورها كل من **مونتانييه** Montaigne و**مونتسكيو** Montesquieu كموقف يعبر عن ردة فعل تجاه قسوة الحروب الدينية.

(2) انظر أواخر التعليقات المطولة من الفقرة 270 من كتاب **هيغل** (**مبادئ فلسفة الحق**) *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821).

ولكن رغم أهمية هذه المساجلات والمبادئ التي تعيّن عليها ترتيبها، ما زال أثر تصدع الكنسية يلقي بظلاله، ولأجل ذلك اعتبرت الليبرالية خير ضمان لتجاوز مخلفات ذلك التصدع من خلال إعلائها لقيم التعددية المعقولة كسمة جوهرية قامت عليها منذ البدء مثل تعددية المذاهب الشمولية دينية كانت وغير دينية. ومن ثم ليست هذه التعددية كارثية وإنما هي تمظهر طبيعي لما آلت إليه نشاطات الفكر البشري في ظل مؤسسات حرة مستقرة ودائمة. إذن يعد اعتبار التعددية المعقولة حالة كارثية هو من جنس اعتبار ممارسة حرية التفكر كارثية. وعلى هذا النحو يظهر نجاح الليبرالية ككشف عن تصور جديد للمجتمع: مجتمع تعددي منسجم ومستقر بصورة معقولة[1]. وهذا الكشف لم يكن ممكنًا قبل ممارسة قيمة التسامح بشكل سلمي وناجح في مجتمعات ذات مؤسسات ليبرالية. فمن الطبيعي جدًا، عندئذ، أن نسعى بعد قرون طويلة من هيمنة منطق اللاتسامح إلى تأكيد الوحدة والوفاق وهو ما يتطلب اتفاقًا اجتماعيًا حول مذهب عام وشمولي سواء كان دنيًا أو فلسفيًا أو أخلاقيًا. فلم يكن اللاتسامح مقبولًا إلا بوصفه شرطًا للنظام والاستقرار الاجتماعيين، بيد أن وهن هذا الاعتقاد سرعان ما ساعد على تمهيد الطريق للمؤسسات الدستورية الليبرالية. فمن الصعب حتى لا نقول من المستحيل، بعد ما شهدته حرية المعتقد من تطور، أن نؤَثِّمَ أشخاصًا كثيرًا ما تعاونّا بشكل مثمر فيما بيننا في مناخ تسوده الثقة المتبادلة والمصداقية من أجل المحافظة على صورة نقية لمجتمع عادل نجتمع تحت سقفه.

كما بيّنت أعلاه، يمكن أن نصوغ المشكل الذي تطرحه الليبرالية السياسية على هذا النحو: إلى أي مدى يمكن أن يوجد ويستمر إلى الأبد مجتمع عادل ومستقر يتكون من مواطنين أحرار ومتساوين ولكنهم مختلفون جذريًا حول مذاهبهم الشمولية الأخلاقية والفلسفية والدينية غير المنسجمة فيما بينها رغم معقوليتها؟ وهنا يتحدد المشكل بوصفه متعلقًا جوهريًا بمسألة العدالة السياسية وليس أبدًا

---

(1) انظر ملاحظات هيوم حول هذا الموضوع على مستوى الفقرة السادسة من «Liberty of the Press» (1 74 1).
وأيضًا:
A. G. Dickens, *The English Reformation* (London: Fontana Press, 1967), pp. 440.

بمسألة الخير الأسمى. وفي هذا السياق يرجع المحدثون فكرة الخير إلى الدين لأن انقساماتهم الحادة تمنعهم من إدراك الشروط المناسبة لإقامة مجتمع عادل يطيب فيه العيش للجميع، في حين أن مشكلة تمثل تلك الشروط تحتل أولوية مطلقة على ما عداها في صميم المسألة برمتها التي يتعلق جزء مهم منها بالبحث في الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي بين مواطنين بوصفهم أحرارًا ومتساوين ولكنهم مختلفون جدًا في معتقداتهم. أيّ تصور سياسي يمكن له أن يستوفي تلك الشروط من حيث بنيته ومضمونه؟ ولا ينظر هنا لمسألة العدالة كما كان عليه الحال في العالم القديم الذي لم يشهد صدامًا بين ديانات تبشيرية وعقدية وتوسعية، فهذه الظاهرة مستجدة في التاريخ لأنها اقترنت تحديدًا بظهور حركة الإصلاح الديني التي أدت إلى تصدع الكنيسة وانشقاقها. وبطبيعة الحال استطاعت المسيحية أن تغزو شعوب العالم لا فقط عبر بسط نفوذها وسيطرتها عليها ولكن أيضًا باسم خلاص نفوسها ونجاتها. ولقد كان من نتائج ذلك أن تحولت المقاومة ضد هيمنة الكنسية وهي مقاومة حضت عليها حركة الإصلاح الديني إلى مقاومة في صلب الكنسية ذاتها لما أفرزه تصدعها من نتوءات بيّنة.

لكن الأمر المستجد في صلب هذا الصراع هو أنه استطاع أن يضيف على ما كان سائدًا لدى شعوب الأرض حول مفهوم الخير عنصرًا بدا متعاليًا عليه لأنه لا يتطلب اتفاقًا حوله وهو ما قد ترتب عليه ضرورة صراع مميت لا يمكن الحد من تبعاته الخطيرة إلا من خلال استنزافه بمرور الزمن، أو عبر ترسيخ مبدأ المساواة في حرية الضمير وحرية التفكير. فلا يمكن أن نؤسس لأيّ مفهوم معقول للعدالة إلا عبر ضمان وحماية هاتين الحريتين والاعتراف بهما على نطاق عمومي واسع واسنادهما بمبررات متينة لا تلين. ولأجل ذلك تأخذ الليبرالية على محمل الجد هذا الصراع الخفي في عمقه بوصفه صراعًا عنيدًا.

أما فيما يخص علاقة الليبرالية السياسية بفلسفة الأخلاق في العصر الحديث، فيمكن القول إن هذه الأخيرة (فلسفة الأخلاق) قد تأثرت كثيرًا بالموقف الديني الذي تبلور غداة حركة الإصلاح الديني. ولكن مع بدايات القرن الثامن عشر آمن عدد من كبار المفكرين بأهمية إيجاد مصدر آخر للمعرفة الأخلاقية يكون بالضرورة

مستقلًا عن هيمنة الكنيسة ومتاحًا للإنسان العادي والمتعقل والواعي بنفس القدر. ومتى توفر هذا المصدر، أصبح همهم تطوير شبكة من المفاهيم والمبادئ تكون قادرة على توصيف متطلبات الحياة الأخلاقية. ولأجل ذلك آثروا النظر في القضايا التالية كقضايا أساسية بالنسبة لأبستمولوجيا وسيكولوجيا الأخلاق:

هلّا تكون معرفة وإدراك الكيفية التي ينبغي أن نأتي بها أفعالنا بشكل مباشر متاحة إلا لخاصة من الناس أو لأقلية محظوظة (رجال الدين مثلًا) أم أنها يجب أن تكون في متناول كل شخص عاقل وواعي؟

هل يصدر الواجب الأخلاقي عن قوة خارجة عن ذواتنا تتجسد في علوية منظومة القيم المنزلة من العقل الإلهي أم عن الطبيعة البشرية ذاتها (إما عن ملكة العقل أو عن ملكة الإحساس أو عن توحد الملكتين) جنبًا إلى جنب مع متطلبات العيش سويًا في نطاق المجتمع؟

وأخيرًا، هل نحن مقتنعون أم مجبرون على الامتثال لمتطلبات واجباتنا والتزاماتنا خارجيًا خشية العقوبات الشرعية أو المدنية أم أن ذلك يتم في توافق مع طبيعتنا ذاتها وما تنطوي عليه في داخلها من دوافع تكفي بذاتها لتجعلنا نفعل كما نريد في معزل عن كل الإكراهات والإغراءات الخارجية؟[1]

كل هذه الأسئلة نشأت أول ما نشأت داخل الموقف اللاهوتي. وفي هذا الصدد يمكن أن نذكر من المفكرين المهتمين بهذه القضايا اسمين سطع نجمها وعادة ما يكثر الاستشهاد بهما في باب هذه المناقشات وهما **هيوم** و**كانط** اللذين يلتقيان، ولكنْ كل حسب منهجه، في التشديد على أهمية البديل الثاني من بين البدائل الثلاثة آنفة الذكر إذ يلحان على أن الواجب الأخلاقي يصدر عن الطبيعة

(1) ما ورد في الفقرتين أعلاه اعتمد فيه كثيرًا على
B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne lo Kant: An Anthology*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
انظر المقدمة من المجلد الأول ص 18 وأنا مدين في كثير مما أنا بصدده لهذا المؤلف في هذين المجلدين وفي مقالات أخرى كثيرة مما كتب، وعلى وجه الخصوص
«Natural Law, Skepticism, and the Method of Ethics», *journal of the History of Ideas* 52 (1 991): 289-308.

البشرية ذاتها كطبيعة قوامها العقل أو الإحساس، وعن ظروف الحياة الاجتماعية. كما يعتقدان بأن معرفة أو إدراك واجباتنا هما في متناول كل شخص عاقل وواعٍ. ثم إنهما يعتقدان في نهاية المطاف بأننا إنما نأتي واجباتنا بحكم ما تمليه علينا طبيعتنا كبشر بما يتوفر فيها من دوافع داخلية تنأى بأفعالنا عن كل الشوائب من دون طمع في جزاء ولا خشية عقاب لا في الدنيا ولا في الآخرة. وفي الحقيقة يرفض كل من **هيوم** و**كانط** رفضًا قطعيًا الفكرة القائلة بأن قلة من الناس فقط تتوفر لديهم معرفة خلقية بينما البقية أو غالبيتهم إنما يُكرهون على الامتثال لواجباتهم خوفًا من العقاب[1]. ولأجل ذلك أعتبر أن اعتقاداتهم تتنزل ضمن ما اصطلح على تسميته الليبرالية الشمولية في مقابل الليبرالية السياسية.

غني عن التأكيد إذن، خلافًا لكل ذلك، أن الليبرالية السياسية ليست مذهبًا شموليًا ولا تتخذ من البدائل التي أتيت على ذكرها أعلاه أيّ موقف ولو كان عامًّا بقدر ما تفسح المجال أمام سائر المذاهب الشمولية لحلها حسب ما تراه صالحًا. غير أن (الليبرالية السياسية) في كل الحالات تعتمد البديل الثاني كلما تعلق الأمر بالتصور السياسي للعدالة بحسب مقتضيات النظام الديمقراطي الدستوري. ويمثل تسويغ هذه البدائل في هذه الحالة الأساسية قسمًا من البنائية السياسية (الدرس الثالث). ولا تهتم الليبرالية السياسية بالمسائل العامة التي تطرحها فلسفة الأخلاق إلا متى تدخلت في آلية اشتغال الثقافة الخلفية للمذاهب الشمولية التي تسعى إلى دعم النظام الدستوري. وتعتبر الليبرالية السياسية أن فلسفتها السياسية تمتلك موضوعها الخاص بها والمتمثل في النظر في المسألة التالية: كيف لمجتمع عادل وحر أن يقوم في ظل واقع تشقه صراعات مذهبية عميقة يستحيل حلحلتها؟ وحتى تحافظ على حيادها إزاء المذاهب الشمولية، نأَت الليبرالية السياسية بنفسها عن الخوض في القضايا الأخلاقية التي تفرقت حولها تلك المذاهب. ومن الطبيعي أن يثير هذا الموقف بعض الصعوبات التي سأحاول تذليلها كلما سنحت الفرصة تباعًا على امتداد هذه الدروس ولا سيما في الفقرة الثامنة من الدرس الخامس.

---

(1) يعتقد **شنيويند** Schneewind في أن ذلك هو ما ذهب إليه **كانط** في *Moral Philosophy* ص 29، في حين يبدو فيما أعتقد أنه يتوافق أكثر مع ما يقول به **هيوم**.

يأتي إذن التشديد على حركة الإصلاح الديني وما أعقبها من تجاذبات طويلة حول مفهوم التسامح من اعتقادي بأنها مثلت بحق اللحظة التاريخية التي ساعدت على ظهور الليبرالية بالنظر إلى القضايا التي تطرحها حياتنا السياسية المعاصرة حيث ما زالت القضايا المتعلقة بالعرق والأثنية والتمييز بين الجنسين تحتل مكانة رئيسة في صلب نقاشاتنا الراهنة وتبدو هذه القضايا ذات طابع مختلف تمامًا بحيث تفرض معالجتها مبادئ مغايرة لمبادئ العدالة كما صيغت في **نظرية في العدالة**.

فلقد كان الهدف الأساسي من هذا الكتاب (**نظرية في العدالة**)، كما أشرت إلى ذلك أعلاه، تقديم تصور للعدالة الاجتماعية والسياسية أكثر اتساقًا من ذاك الذي تقول به أهم النظريات التي هيمنت في ذلك العصر، ومن أجل إدراك هذه الغاية اقتصر دوره ـ كما تؤشر على ذلك بوضوح القضايا التي يناقشها ـ على المسائل التقليدية التي كانت دائمًا في صميم النقاشات التاريخية حول البنية الأخلاقية والسياسية للدولة الديمقراطية الحديثة. ولعل ذلك ما يفسر تركيزنا في هذا الكتاب على معالجة الأسس التي تقوم عليها الحريات الأساسية الدينية والسياسية وتلك التي تقوم عليها الحقوق الأساسية للمواطنين في المجتمع المدني بما في ذلك حرية التنقل والمساواة المنصفة في الفرص والحق في الملكية الخاصة وكل ما يمكن أن تمنحه سيادة القانون من أشكال حماية للمواطنين. ولقد سعينا فيه أيضًا إلى معالجة عدالة بعض مظاهر اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية في مجتمع يَنظرُ إلى مواطنيه بوصفهم أحرارًا ومتساوين. غير أن كتاب **نظرية في العدالة** يترك جانبًا قسمًا مهمًا من مسألة الديمقراطية داخل المؤسسة وفي نطاق العمل فضلًا عن مسألة العدالة بين الدول (أو بين الشعوب وهي العبارة التي أحبذ استخدامها) حتى إنه لا يأتي على ذكر مسائل مهمة مثل تلك المتعلقة بالعدالة الجزائية أو حماية البيئة أو المحافظة على الحياة البرية إلا قليلًا، ومسائل أخرى ذات أهمية قصوى كمسألة العدالة داخل الأسرة أو تلك التي تنجم عنها لأن بعض أشكال من الأسرة، في تقديري، يمكن أن تكون عادلة. وما أفترضه ضمنيًا هاهنا هو التأكيد على ضرورة مراجعة أيّ تصور للعدالة يكتفي بتعديل بعض المسائل التقليدية المتكررة أو على الأقل تقديم بعض المؤشرات التوضيحية التي من شأنها أن تساعدنا على معالجة

مسائل جديدة. ولعله لهذا المبرر بالذات رأيت أنه من المعقول جدًا أن أكتفي بالنظر في بعض المسائل التقليدية المركزية رغم تواترها.

من الطبيعي عندئذ أن نتهي إلى تصور للعدالة معيب كان وراء الانتقادات العديدة التي واجهها كتاب **نظرية في العدالة**. ولعل أهم ما تُحفّظ عليه يتعلق بتصور الليبرالية الذي يتبناه من حيث هو يقوم في حد ذاته على خطأ في التقدير، إذ يتأسس على تصور مجرد للشخص، ويستند إلى نزعة فردانية ولا اجتماعية في تصوره للطبيعة البشرية فضلًا عن أنه يعمد إلى تمييز غير قابل للانطباق بين العمومي والخاص مما يجعله غير قادر على التعامل مع المشكلات المتعلقة بالتمييز بين الجنسين وتلك التي تتعلق بالأسرة. وأعتقد أن الاعتراضات على تصور الشخص وعلى تصور الطبيعة البشرية تتأتى من أننا لا نرى في الوضع البدئي مجرد افتراض خيالي كما سأوضح ذلك في الفقرة الرابعة من الدرس الأول. وأعتقد أيضًا أن الصعوبات المزعومة التي يمكن أن تثيرها مناقشة مسألة التمييز بين الجنسين أو الأسرة - والتي لن أخوض فيها في هذه الدروس - ينبغي التغلب عليها.

لذلك ما زلت على يقيني بأنه بمجرد أن نحصل على التصورات والمبادئ الصالحة لمناقشة المسائل التاريخية الأساسية، فإن تلك المفاهيم والمبادئ ستكون مناسبة لا محالة في معالجة مشكلاتنا المعاصرة إلى أبعد حد، من ذلك مثلًا أن المساواة التي نصت عليها وثيقة إعلان الاستقلال التي تذرّع بها **لنكولن** Lincoln ليدين الاسترقاق يمكن التذرع بها هي ذاتها كذلك لإدانة اللامساواة ضد المرأة واضطهادها. وأعتقد أن الأمر يتعلق بفهم ما تفترضه المبادئ التقليدية في ظل تغير الظروف والتأكيد على أنها يجب أن تُحترم في إطار المؤسسات القائمة. ولهذا تركز الاهتمام في كتاب **نظرية في العدالة** على بعض المسائل التاريخية أملًا في تشكيل شبكة من المفاهيم والمبادئ المعقولة قابلة للانطباق على حالات أخرى أساسية.

أختم هذه الملاحظات بالقول بأنني حاولت أن أشرح بأي معنى أفهم الآن نظرية العدالة إنصافًا كصيغة من صيغ الليبرالية السياسية ولماذا كان عليّ أن أجري عليها بعض التعديلات واضعا نصب عيني المشكل المعيب الذي أصابها في صميمها، بل إني أقدر أن هذا المشكل هو الذي اضطرني إلى ذلك. ولكن رغم

ذلك ليست لدي النية في شرح لماذا وكيف حدثت تلك التعديلات حتى إني لا أدري ما الذي حدث حتى تحولت مواقفي بهذا الشكل. ليس لدي ما أقول في شأن ذلك ولكني فقط أريد أن أقنع نفسي بأن ذلك قد حدث فعلًا.

لقد بدا للبعض استخدامي أول مرة للأفكار المتعلقة بالتصور السياسي للعدالة وبفكرة الإجماع التقاطعي للوهلة الأولى مضللًا، وهو ما أثار العديد من الانتقادات بدت لي منذ البداية محيّرة جدًا: إذ كيف يمكن أن نسيء فهم أفكار على غاية من البساطة كتلك المتعلقة بالتصور السياسي للعدالة وبفكرة الإجماع التقاطعي؟ والحقيقة إن التضخيم من حجم المشكل الذي أثاره ما أجريته على ما جاء في كتاب **نظرية في العدالة** من تعديلات في اتجاه تجاوز ما بدا فيه من تناقض يثير السخرية، قدرت أن آخذ بعين الاعتبار ـ من أجل صياغة مفهوم أكثر إقناعًا للّيبرالية السياسية يتلافى تلك النقائص ـ النقاط الأساسية التالية:

1. يجب أن يُنظر إلى نظرية العدالة إنصافًا كنظرية مستقلة وقائمة بذاتها وأن مفهوم الإجماع التقاطعي حجتها في تسويغ الاستقرار.
2. التمييز بين تعددية بسيطة وأخرى معقولة والتمييز بين هذين الضربين من التعددية وبين المذهب الشمولي المعقول.
3. تقديم شرح مستفيض للمعقول والعقلاني ضمن تصور البنائية السياسية (في مقابل البنائية الأخلاقية) حتى يتسنى لنا وضع الأسس التي تقوم عليها مبادئ الحق والعدل في العقل العملي.

متى أمكن لنا تسديد تلك الثغرات من خلال النقاط التي آتيت على ذكرها أعلاه، أصبح في مقدورنا القول بأن ما كان يُنظر إليه على أنه غموض في النظرية قد زال. وأنا مدين في ذلك إلى عديد المفكرين الذين ساعدوني ونبهوني إلى تلك النقائص وهو ما أشّرت عليه دائمًا في الحواشي.

فقد كانت لي مساجلات عديدة في هذا الصدد مع **توماس سكانلون** لعبت دورًا كبيرًا في تحديد أهم نقائص النظرية بشكل واضح حيث تطرقنا إلى مسألة البنائية السياسية والبنائية بصفة عامة، حتى إن المفهوم الذي أقترحه في الدرس

الثالث من هذه الدروس أصبح هاهنا أكثر وضوحًا مما كان عليه في العام 1980، وكذلك إلى مسألة التمييز بين المعقول والعقلاني حيث ساعد ذلك النقاش في تحديد مفهوم للمعقول يتوافق تمامًا مع التصور السياسي للعدالة. (الدرس الثاني، 3ـ1)

ودارت بيني وبين **رولاند دووركن** و**توماس ناجل** نقاشات كثيرة أثناء المشاركة في الندوات التي انتظمت في جامعة نيويورك ما بين العام 1987والعام 1991. ولكن تبقى المساجلة الأهم التي دارت بيننا حول نظرية العدالة إنصافًا كنظرية مستقلة وقائمة بذاتها (الدرس الأول، 5) تلك التي جَدَّتْ في مناسبة نادرة في منتصف ليلية مقمرة من شهر حزيران/ يونيو من العام 1988في حانة قد خلت من الزوار في نزل سانت لوسيا في نابولي.

واستفدتُ أيضًا من **ولفريد هنش** في تمييزه بين مذهب شمولي معقول ومذهب شمولي بسيط (الدرس الثاني، 3) وقد كانت بيننا بعض المساجلات في هذا الغرض خلال شهري أيار/ مايو وحزيران/ يونيو من العام 1988.

كما أود أنوه بتشديد **جوشوا كوهين** على أهمية التمييز بين تعددية معقولة وتعددية بسيطة (الدرس الأول 6. 2) وقد كانت لي معه نقاشات مثمرة حول مفهوم المعقول في 1989ـ 1990 لخصها في مقال نشره في أيار/ مايو من العام 1990

وأشكر **تايلور بورج** على رسالتيه المطولتين في صيف 1991 اللتين عالج ونقد فيهما صيغة أولى لما جاء في الدرس الثالث، حيث اضطرني إلى أن أعيد كتابة الفقرات 1 و2 و5 منه بشكل تام. فلقد استطاع إقناعي بأني لم أفشل فقط في بيان أن البنائية الأخلاقية الكانطية والبنائية السياسية التي أدافع عنها تعبران عن الاستقلالية الذاتية الأخلاقية أو السياسية، وإنما أيضًا بأني ربما تجاوزت التصور السياسي للعدالة من خلال القول بوجود تناقض بين البنائية السياسية والحدسية العقلانية.

وتشير التواريخ المعلنة أعلاه إلى أنني لم أدرك المفهوم الصحيح للّيبرالية السياسيةـ أو على الأقل المفهوم الذي أتمناه ـ إلا خلال الأعوام الأخيرة. ولقد استعدت في هذا الكتاب بعضًا من مقالاتي السابقة بنفس عناونيها أو بعناوين

تشبهها وبنفس مضامينها، يُضاف إليها بعض التعديلات المهمة التي أجريت عليها لتُعبِّر في نهاية المطاف عن تصور أكثر متانة وانسجامًا.

وهناك أمور أخرى تعود إلى سنوات خلت أنا مدين فيها لمفكرين آخرين وهم كثيرون، منها ما أشّرت عليه في الهوامش ومنها ما لم آت على ذكره لسبب أو لآخر.

وفي الحقيقة كنت باشرت معالجة مختلف المسائل التي تطرحها هذه الدروس منذ نهاية السبعينيات (من القرن الماضي: المترجم) بمعية **بورتن دريبن** حيث بدأت تتشكل في ذهني فكرة الليبرالية السياسية. وحق الثناء عليه واجب عليّ لما أحاطني به من نصح وتشجيع ونقد رغم الحزم والصرامة أحيانًا ومهما أثنيتُ عليه لن أوفيه حقه.

وناقشت مع **ديفيد ساخس** ـ منذ التقيته أول مرة في العام 1946 ـ معظم القضايا المطروحة في هذا الكتاب، ولا سيما تلك التي تتعلق بالسيكولوجيا الأخلاقية. وقد التقينا في ثلاث مناسبات خلال الثمانينات (من القرن الماضي: المترجم) عند إقامتي في بوستن حيث تحادثنا طويلًا في شأن موضوعات هذا الكتاب، وقد كان لهذا الأمر الأثر الطيب في نفسي حيث استفدت من ذلك كثيرًا. وفي ربيع وصيف 1982، تناقشنا في مختلف الصعوبات التي اكتشفناها عند مراجعة محاضراتي التي ألقيتها في جامعة كولومبيا في العام 1980. وفي هذا الاتجاه ساعدني **ساخس**، في صيف 1983، على تحسين وتطوير صياغة مقال «البنية الأساسية للمجتمع بماهي موضوع» إضافة إلى صياغة أفضل للقسم السادس من مقال «الحريات الأساسية وأولويتها» خاصة على مستوى التعامل مع مفهوم المجتمع بوصفه اتحادًا اجتماعيًا لاتحادات اجتماعية. آمل أن أكون قادرًا على استعمالهما معًا لاحقًا. وفي صيف 1986 اشتغلنا من جديد على المحاضرة التي ألقيتها في أكسفورد في شهر أيار/ مايو بمناسبة تكريم **هيربرت أ. هارت**، ونشرت نسختها المحسنة تلك في **مجلة أكسفورد للدراسات القانونية** *Oxford journal of Legal Studies* في شباط/ فبراير من العام 1987، وقد أعيد نشر قسم كبير منها في الدرس الرابع.

أنا مدين كذلك إلى **جوديث شكلر** في العديد من النقاشات البناءة التي حصلت بيننا منذ التقيتها من أكثر من ثلاثين سنة خلت، فلقد أخذت عنها الكثير كما كان ينبغي

لأي طالب أن يأخذ من أستاذه رغم أني لم أكن يومًا أحد طلبتها. أشيد بتوجيهاتها السديدة فيما يخص هذا الكتاب بحيث يتعيّن أخذها بعين الاعتبار، ولقد اعتمدتُ عليها كثيرًا في المسائل الحاسمة التي يثيرها التفسير التاريخي في مواضع عديدة من هذا الكتاب. وقد تعلقت آخر محادثة بيننا بمسائل من هذا القبيل.

وفي خريف 1977، أرسل إليّ **صامويل شيفلر** مقالًا قصيرًا بعنوان «الاستقلال الأخلاقي والوضع البدئي» «Moral Independence and the Original Position» يقول فيه بوجود تنافر شديد بين القسم الثالث من مقالي «استقلال النظرية الأخلاقية» «The Independence of Moral Theory» بتاريخ 1975 الذي يعالج مسألة العلاقة بين الهوية الشخصية والنظرية الأخلاقية، من جهة، وبين نقدي للمنفعية في **نظرية في العدالة** من جهة أخرى[1]. أتذكر (كنت في إجازة في ذلك العام) أن ذلك حدث معي لما بدأت أفكر فيما إذا كان وإلى أي مدى يمكن لي مراجعة مفهوم نظرية في العدالة. لقد أدى قرار متابعة هذه المسألة بدلًا عن موضوعات أخرى إلى محاضرات جامعة كولومبيا للعام 1980 وللمقالات التي أعقبتها حيث بدأ الاهتمام بمفهوم الليبرالية السياسية يتبلور أكثر فأكثر.

أشكر **إرين كيلي** التي انشغلت طوال العامين الماضيين أو أكثر من ذلك بقراءة مسوداتي المخطوطة مؤشرة على كل المواضع في الكتاب التي تثير لبسًا أو غموضًا مع اقتراح توضيحات في شأنها، وبيّنت لي كيف يمكن النهوض بأساليب الحجاج حتى يزداد متانة وقوة، وعلى ضوء استفهاماتها واعتراضاتها اجتهدت في إعادة صياغة كتابي في مجمله. ولما كان من غير الممكن استعراض مختلف المراجعات التي اضطرتني إليها تعليقاتها، فإني أحسب أن بعضها كان مهمًا للغاية وقد حاولت أن أنبّه إلى أكثرها أهمية في الحواشي. ويمكن أن نعتبر أن مزايا هذا الكتاب يعود الفضل في الكثير منها إلى ما بذلته من مجهودات في مراجعته.

وفي الختام أتوجه بالشكر إلى الأشخاص الآتي ذكرهم على تعليقاتهم المدونة على مخطوطة هذا الكتاب:

---

(1) Scheffler: «Moral Independence and the Original Position» in *Philosophical Studies* 35 (1979):397-403.

دنيس تومسون الذي وضع على ذمتي صفحات عديدة تحمل تعليقات مفيدة جدًا قادت كلها تقريبًا إلى تصحيحات ومراجعات وقد أشرت إليها في الحواشي.

فرانك مايكلمان الذي دوّن بعض الملاحظات في تعليقاته لا يمكن القبول بها في هذا المستوى من دون إجراء تعديلات جوهرية وعميقة، لذلك رأيت ألّا آخذها بعين الاعتبار إلا في موضع وحيد عيّنته في الفقرة 4.6 من الدرس الخامس.

روبيرت أودي، كنت غرينوالت، وبول فيتمان الذين بعثوا لي بتعليقات مفيدة حول الدرس الخامس، وقد اضطررت إلى اعتماد بعضها في آخر لحظة.

أليسا برنشتاين، توماس بوج، وسيانا شفرن الذين وضعوا على ذمتي بعض التعليقات المدونة بكيفية مفصلة جدًا، ولكن لسوء الحظ لم أستطع أن آخذها جميعًا بعين الاعتبار. اعتذر لهم فربما لم أتعامل مع هذه التعليقات كما ينبغي حيث عمدت إلى إعادة نشر مقالي «الحريات الأساسية وأولويتها» (1982) من دون أيّ تعديل. كما أعتذر أيضًا **لراكس مارتن** لعدم ردّي على انتقاداته المحققة التي ضمنها في كتابه **رولز والحقوق**[1] وتخصيصًا في الفصول 2، 3، 6، و7.

وأشكر في الختام زوجتي **ماردي** Mardy وابنتنا **ليز Liz** وكذلك **ميشال رنفلد ومتّاو جونس** الذين ساعدوني في مهمة مراجعة هذا الكتاب وطباعته.

جون رولز

تشرين الأول/ أكتوبر 1992

(1) Rex Martin: *Rawls and Rights* (Lawrence: University of Kansas Press, 1985).

مقدمة الطبعة الثانية

أتعرض في هذه المقدمة لكتاب **الليبرالية السياسية** في نسخته هذه إلى الخطوط العريضة التي من شأنها أن تساعد القارئ على متابعة مجمل الأفكار التي يعرضها[1]. ويهدف هذا الكاتب أساسًا إلى بيان كيف يمكن تعديل تصورنا للمجتمع حسن التنظيم في **نظرية العدالة إنصافًا**[2] (في الصيغة التي ظهر عليها في كتاب **نظرية في العدالة** (1971) حتى ينسجم مع حقيقة التعددية المعقولة[3] كحقيقة تخضع في تنظيمها لتصور سياسي للعدالة). وأنطلق في شرح هذه المسائل من خلال تحديد تصور المجال السياسي بالتوازي مع التصور السياسي للعدالة، وكمثال على ذلك سأستخدم تصور نظرية العدالة إنصافًا لأن هذه الأفكار ومعالجتها الناشئة عن المذاهب الشمولية[4] بصورها المختلفة هي، فيما أعتقد، من

---

(1) أود أن أتوجه بالشكر في بداية هذه المقدمة الثانية للكتاب إلى كثير من الذين ساعدوني: **بيرسي لهننغ** Lehning بفضل ما دار بيني وبينه من نقاشات مثمرة إلى أبعد حد ساهمت في تعديل وتصحيح بعض الأخطاء التي تعود إلى بدايات تأليفه، **ونورمان دانيلز** الذي استفدت منه الكثير خلال العديد من المحادثات البناءة التي جرت بيننا خاصة حول أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه الاستقرار في الليبرالية السياسية، **وإرين كيلي**، **وتوماس سكانلون**، **ودنيس تومسون** الذين مكنوني من عديد الاقتراحات القيّمة التي رحبت بها عن طيب خاطر، وأخيرًا **بورتن دربين** حيث أفادني كثيرًا من خلال انتقاداته الصارمة التي قادتني إلى العديد من المراجعات التي ساعدت على المزيد من الإحكام والتنظيم وتحسين صياغة بعض فصوله وفقراته حتى بلغ الكتاب صيغته النهائية. فلولا مساعدتهم لما استطعت أن أكتب هذه المقدمة.

(2) أضع العبارة هنا بالخط المائل (راجع المرجع في نسخته الأصلية) للتعبير عن المعنى الصحيح الذي ينبغي أن يفهم عليه مصطلح العدالة ضمن سياق مخصوص في حين سأستعمل كلمة «مذهب» للتدليل على معنى وجهات النظر الشمولية بجميع توجهاتها وسوف أستخدم مصطلح «تصور» أو «مفهوم» تعبيرًا عن التصور السياسي بمختلف مكوناته مثل تصور الشخص بوصفه مواطنًا، ومصطلح «فكرة» كمصطلح عام وقد أحيل إلى أيّ منهما بحسب السياق الذي ترد فيه في كتاب **نظرية في العدالة** أو في كتاب **الليبرالية السياسية**.

(3) واقع يتميز بتعدد المذاهب الشمولية المعقولة دينية كانت أو فلسفية أو أخلاقية وهو ما يطبع عادة الثقافة الديمقراطية التي تقوم على مؤسسات حرة.

(4) لقد تم تحديد معنى مذاهب شمولية في (13)، وهي تتميّز عن التصور السياسي للعدالة لأنها تشمل كل المواضيع وقيمها تشمل جميع مناحي الحياة.

بين أهم أفكار الليبرالية السياسية. ويعرض الجزء الأول برمته والدرس الخامس من الجزء الثاني مجمل هذه الأفكار إضافة إلى بعض المفاهيم الأخرى الضرورية في هذا الشأن. كما يهدف هذا الكتاب أيضًا إلى بيان كيف يمكن أن نفهم مجتمعًا ليبراليًا حسن التنظيم يقوم على تعدد في التصورات السياسية المعقولة. في هذه الحالة نكون إزاء تصور لمجتمع ينطوي في الآن ذاته على تعددية معقولة وعلى تعدد في التصورات السياسية الليبرالية مما يدعو إلى التساؤل حول أيّ القواعد الأكثر معقولية التي يمكن أن تقوم عليها وحدة المجتمع في ظل هذين الشرطين. وسنأخذ هذه المسائل بعين الاعتبار عند مناقشتنا للأفكار الأساسية التي ستتعرض لها خلال الجزء الثاني على مستوى الدرسين الرابع والسادس. وعليه ينبغي التركيز على فكرة المواطنة في المجتمع الديمقراطي وفي أشكال ارتباطها بفكرتي الشرعية السياسية والعقل العمومي. ومن ثم أستطيع أن أؤكد على أن المفاهيم المستخدمة في المجال السياسي والتصور السياسي للعدالة ذات طابع معياري وأخلاقي بأتم معنى الكلمة لأنها لا تخرج عن سياق جملة المثل والمبادئ والمعايير التي تُعبِّر بشكل صريح عن بعض القيم على غرار القيم السياسية فيما نحن بصدده هنا. وأريد أيضًا من خلال ذلك أن أبين بما فيه الكفاية منزلة نظرية العدالة إنصافًا في كل من **نظرية في العدالة** و**الليبرالية السياسية**.

1. قبل الخوض في هذه المسائل أود أن أشير إلى أن هناك عقبة قد تعترض سبيل قارئ كتاب **الليبرالية السياسية** تتمثل في فشله في تحديد المسألة الفلسفية التي يعالجها على وجه الدقة. بينما لا توجد أي عقبة في قراءة كتاب **نظرية في العدالة**: إنه يحاول ضمنيًا أن يبلور انطلاقًا من نظرية العقد الاجتماعي التي كان يقول بها كل من **لوك** و**روسو** و**كانط**، نظرية في العدالة تصمد أمام الاعتراضات المصيرية التي واجهتها دائمًا بما يبوئها منزلة أرفع من تلك التي حظيت بها المنفعية التي سيطرت طويلًا على العالم الناطق بالإنكليزية. فلقد كان أمل كتاب **نظرية في العدالة** دائمًا رسم المعالم البنيوية لنظرية في العدالة ليجعل منها أفضل مقاربة ممكنة لقناعاتنا الراسخة جدًا حول العدالة، وبالتالي ضمان الأساس الأنسب للمجتمع الديمقراطي. تلك مسألة فلسفية يمكن أن تكون محل اعتراف واسع في الأوساط الأكاديمية.

يتمثل ذلك العائق في المقام الأول في كتاب **الليبرالية السياسية** في أنه ربما لم يوفق في شرح المسألة التي يعالجها بالشكل المطلوب في مستهل الدرس الأول حيث يتساءل: إلى أي مدى يمكن أن يوجد ويستمر إلى الأبد مجتمع عادل ومستقر يتكون من مواطنين أحرار ومتساوين ولكنهم مختلفين جذريًا حول مذاهبهم الشمولية الأخلاقية والفلسفية والدينية غير المنسجمة فيما بينها رغم معقوليتها؟ وينشأ عن ذلك تساؤل لا يقل أهمية حول الأسباب الوجيهة التي ينبغي أن تتوفر دائمًا في فكرة الاستقرار[1] التي تتناسب مع طبيعة هذا المجتمع. ثم ما مردّ ما تثيره الليبرالية الشمولية من مفارقات إلى حد التناقض كذلك الذي نعثر عليه في ليبرالية **كانط** و**جون ستيوارت ميل** رغم أنها (لنفترض ذلك جدلًا) أفضت إلى إقرار نظام ديمقراطي عادل ولكن مع الاختلاف في وجهة نظر كل منها للشروط العادلة التي تفضي إلى ذلك؟ وفي الواقع تلك أبسط الحالات التي تُعبِّر عن هذا التناقض في أهم تجلياته. وبالتالي فإن السؤال يمكن أن يطرح هذه المرة بأكثر حدة كما يلي: كيف يمكن لأولئك الذين يعتنقون عقيدة معينة تقوم على السلطة المطلقة للكنيسة أو للكتاب المقدس (الإنجيل) على سبيل المثال أن يعتنقوا في نفس الوقت تصورًا سياسيًا معقولًا يدعم نظامًا ديمقراطيًا عادلًا؟

ما ينبغي التأكيد عليه هاهنا بالذات: ليست كل المذاهب الشمولية المعقولة مذاهب ليبرالية معقولة. لذلك فإن السؤال يبقى مطروحًا حول مدى توافق تلك الأسباب الوجيهة مع التصور السياسي الليبرالي. وحتى يتحقق ذلك، في تقديري، لا يكفي أن تقبل هذه المذاهب الشمولية النظام الديمقراطي كمجرد تسوية مؤقتة وإنما على العكس من ذلك تمامًا عليها أن تقبل به بوصفه جزءًا لا يتجزأ من إجماع تقاطعي (الدرس الرابع، 3). وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار المواطنين من حيث أنهم يتبنون مذهبًا دينيًا بوصفهم مواطنين مؤمنين فلنا أن نتساءل عندئذ: أنّى لهم أن يكونوا أعضاء مخلصين لنظام مجتمع ديمقراطي يؤمّن بنية دستورية تستجيب لمتطلبات تصور سياسي ليبرالي للعدالة له مثله العليا وقيمه السياسية

(1) رغم أن عبارة «الأسباب الوجيهة للاستقرار» لا تظهر في **الليبرالية السياسية** إلا أن لفظ «استقرار» يُحمل على نفس المعنى سواء في كتاب **نظرية في العدالة** أو في كتاب **الليبرالية السياسية**.

الجوهرية الخاصة به والتي قد لا تتوافق مع اعتقاداتهم في ضوء ميزان القوى السياسية والاجتماعية؟

لقد أشرتُ إلى هذه المسائل منذ المقدمة الأولى لكتاب **الليبرالية السياسية** بشكل مستفيض من أجل التأكيد على أن الليبرالية السياسية ليست صيغة من صيغ الليبرالية التي أفرزها عصر الأنوار، ذلك أن تلك الليبرالية تظل بمنزلة مذهب شمولي وإن كان علمانيًا في بنيته ونمط عمله، إذ يتخذ من العقل مبدأً له وهو ما بوّأه منزلة متميزة باعتباره يستجيب لمقتضيات تلك المرحلة قياسًا للمسيحية التي بدأ نفوذها يتراجع عصر ذاك. وبالتالي ليس لليبرالية السياسية مثل هذه الأهداف لأنها تعتبر أن حقيقة التعددية المعقولة للمذاهب الشمولية حقيقة لا سبيل للاعتراض عليها وذلك رغم أن من بين تلك المذاهب نجد ما هو غير ليبرالي وما هو ديني.

تتمثل مشكلة الليبرالية السياسية في مسعاها لوضع تصور سياسي للعدالة السياسية للنظام الديمقراطي الدستوري يمكن أن يؤيده بكل حرية العديد من المذاهب المعقولة، دينية كانت أو غير دينية، ليبرالية أو غير ليبرالية، وهكذا نعيش بحرية ونتوصل إلى فهم قيم ذلك النظام. فالليبرالية السياسية تريد فقط أن تكون لها منزلتها ومقوماتها التي تميّزها وتجعلها مقبولة جنبًا إلى جنب مع تلك المذاهب الشمولية الدينية أو غير الدينية من دون أن تدّعي إطلاقًا أنها تسعى لأن تحل محلها. ولقد أعيدت صياغة هذه النقاط بشكل مختصر.

إضافة إلى ذلك نجد في بعض الصفحات من المقدمة توضيحًا لما تعتبره الليبرالية السياسية تناقضًا بين الفلسفة السياسية القديمة والفلسفة السياسية الحديثة ذلك أن المشكل الرئيس بالنسبة للأولى يتعلق أساسًا ببناء نظرية شمولية في الخير فيما تركز اهتمام الثانية على صياغة نظرية في العدالة. وتكمن مهمة كتاب **الليبرالية السياسية** هاهنا في النظر في أسباب هذا التناقض. لما كان الدين مدنيًا بالنسبة للقدامى، فقد تُرك مجال النظر في مسألة الخير للفلسفة. وأما الدين بالنسبة للمحدثين فهو دين الخلاص كما تجسد في المسيحية وذلك برغم ما شهدته من صدام بين الكاثوليك والبروتستانت مع حركة الإصلاح التي عرفتها؛ فلقد كانت مختلف هذه المذاهب الدينية تحمل في طياتها تصورًا ما للخير وأفضل السبل

للخلاص والفوز بنعيم الحياة الخيّرة. ولما كان الصراع بينها محتدمًا اعتبارًا إلى أن كل منها يزعم أنه يمثل وحده السلطة الشرعية للكنيسة وللكتاب المقدس، ونظرًا للتنافس الشديد بينها على أساس الاعتقاد في علوية المبادئ التي تقوم عليها كل منها، فقد تعذر عليها تجاوز خلافاتها والاتفاق على كلمة سواء بينها. ولا يمكن تجاوز الخطر المميت الذي تورط فيه المحدثون نتيجة هذه الصراعات المضنية التي أعقبت تصدع الكنيسة إلا باستنزافه بمرور الزمن، أو بإرساء قواعد الحرية المتساوية في المعتقد والضمير. ولكن إذا كان استنزاف هذا الخطر عبر الزمن قد ينتهي بنا إلى تسوية ممكنة فإن هذه التسوية لا تكون إلا مؤقتة، وعليه يبدو أن لا سبيل لنا سوى العمل على دعم الحرية المتساوية في المعتقد والضمير (الدرس الرابع: 6ـ7) لأن ذلك من شأنه أن يوفر أفضل الفرص لإقامة إجماع دستوري يحظى بقبول الجميع وعلى نحو متبادل.

وأعود لأؤكد من جديد بأن هدف كتاب **الليبرالية السياسية** هو العمل على صياغة تصور سياسي للعدالة السياسية يصلح للنظام الدستوري الديمقراطي (الليبرالي) تجد فيه المذاهب المعقولة، دينية كانت أو غير دينية، ليبرالية أو غير ليبرالية، مشروعيتها. ولكن ثمة صعوبة أساسية: في ظل التعددية المعقولة لا يمكن أن يزعم أي دين بما ذلك دين الخلاص أنه أفضل دين بالنسبة لجميع المواطنين وعليه يتعيّن على التصور السياسي لا فقط أن يضمن خيرات المواطنين السياسية من قبيل الحرية والمساواة (الخيرات الأولية: الدرس الرابع: 3ـ4) بل عليه مع ذلك أن يمكنهم من أفضل الوسائل الضرورية من أجل ضمان الاستعمال الذكي والفعال لحرياتهم. وهذه المسائل على أهميتها المعترف بها منذ أمد طويل فإن البعض ما زال يعتبرها ذات طابع سياسي أكثر منه فلسفي. وإن كان ذلك ليس مهمًا، إلا أن الأهم بالنسبة إلينا هو إثارة هذه المسائل أيًا كانت طبيعتها مع أني اعتبرها فلسفية لأن كل مفهوم سياسي للعدالة هو مفهوم معياري وأخلاقي، ومجاله السياسية شأنه في ذلك شأن سائر المفاهيم السياسية الأخرى. ويناقش كتاب **الليبرالية السياسية** انطلاقًا من وجهة نظر سياسية، أهم الأفكار الأخلاقية والفلسفية للنظام الدستوري الديمقراطي، وتحديدًا: المواطنون بوصفهم أحرارًا ومتساوين، الشرعية، ممارسة

السلطة السياسية، الإجماع التقاطعي المعقول، العقل العمومي وواجب المدنية، والأسباب الوجيهة للاستقرار. كما يسعى إلى إيجاد أفضل القواعد المعقولة التي تضمن الوحدة الاجتماعية الصالحة لمواطني المجتمع الديمقراطي الحديث. ولأجل ذلك ما فتئ كتاب **الليبرالية السياسية** يؤكد على إمكانية قيام نظام حكم مستقر وحسن التنظيم ومنسجم ومتماسك حتى في ظل تعدد المذاهب المعقولة الدينية وغير الدينية، الليبرالية وغير الليبرالية.

2. وبالنظر إلى هذه الخلفية، أتحول الآن إلى دليل القارئ لأحيطه علمًا بأن كتاب **نظرية في العدالة** في قسمه الثالث يفترض أن المجتمع حسن التنظيم كما تقول به نظرية العدالة إنصافًا، قابل للتحقق بشكل أو بآخر، ويتساءل حول شروط استقرار ذلك المجتمع مبينًا أن قوانين الطبيعة والسيكولوجيا البشرية تقود المواطنين في مختلف مراحل نموهم بوصفهم أعضاء من هذا المجتمع حسن التنظيم حتى يكتسبوا إحساسًا قويًا بالعدالة يجعلهم يحترمون مؤسساتهم السياسية والاجتماعية من جيل إلى جيل. وتنتهي المحاجة كلها إلى الفصلين الثامن والتاسع وفق مرحلية متدرجة تأخذ بعين الاعتبار التعلم الأخلاقي والاستقرار. ويفهم الاستقرار دائمًا على أنه استقرار وفق الأسباب الوجيهة. معنى هذا أن الشروط التي يخضع لها المواطنون في أفعالهم تتضمن أيضًا الشروط التي يفرضها مفهوم العدالة وبموجب ذلك فهم يعتقدون بنظرية العدالة إنصافًا كمذهب شمولي[1] يطبع إحساسهم بالعدالة.

ومع ذلك، إذا ما اعتبرنا أن مبادئ نظرية العدالة إنصافًا في كتاب **نظرية في العدالة** لا تستقيم إلا في ظل نظام دستوري ديمقراطي فإن حقيقة التعددية المعقولة هي أقصى ما يمكن أن يدركه على المدى البعيد مجتمع تنمو ثقافته ضمن سياق تنشط فيه مؤسسات حرة، وآية ذلك في كتاب **نظرية في العدالة** أنه لا مجال لعدم تحقق مبادئ العدالة البتة. وذلك هو شأن واقع المجتمع حسن التنظيم كما تقول به نظرية العدالة إنصافًا من حيث أن جميع أعضائه يعتقدون بنفس المذهب

(1) إن اعتبار نظرية العدالة إنصافًا مذهبًا شموليًا يجعلها أقرب إلى نظرية الحق منها إلى الإنصاف (**نظرية في العدالة**: الفصل 17، ص 111).

الشمولي، وهو ما يتوافق مع الليبرالية الشمولية في صيغتها الكانطية في العديد من وجوهها بحيث يمكن لها أن تستوعب في صلبها مبادئ نظرية العدالة إنصافًا. ولكن إذا ما أخذنا بعين الاعتبار حقيقة التعددية المعقولة في حد ذاتها، فإن هذه النظرة الشمولية لا يمكن أن تكون محل اتفاق من قبل جميع المواطنين شأنها في ذلك شأن المذاهب الدينية أو بعض أشكال المنفعية.

وفي هذه الحالة يظل السؤال مطروحًا حول أيّ من التصورات السياسية للعدالة يكون قادرًا على توفير قاعدة مشتركة للمبادئ والمثل العليا التي توجه النقاش السياسي العمومي في ظل الصراعات الدينية وغير الدينية رغم معقولية المذاهب الشمولية التي أفرزتها. لا يمكن أن نتخيل كم هو سهل أن ننتهي إلى تسوية مؤقتة معقولة وعادلة بين عديد المذاهب الشمولية المتصارعة. نحن نفترض بكل بساطة أن الظروف التاريخية ما فتئت تثبت، على الأقل في الوقت الراهن، أن توازن القوى يفرض على جميع الأطراف أن تحافظ على الترتيبات القائمة التي عادة ما تعتبرها عادلة بالنسبة للجميع. ولكن متى كان هناك نزاع بين ديانتين تزعمان الخلاص هل يمكن أن حلحلته فيما وراء ذلك النزاع ذاته؟ لقد لاحظت في الفقرة الأولى أعلاه أنه في بعض الأحيان قد تتطور تسوية مؤقتة إلى إجماع تقاطعي بين المذاهب المعقولة (الدرس الرابع: 4-3) فكما أوضحت ذلك في الفقرة الثالثة من الدرس الرابع، تظل فكرة الإجماع التقاطعي فكرة أخلاقية في موضوعها وفي دوافعها ولن يستقر أمرها ما لم يحصل توافق حول توزيع المذاهب. وينتج عن ذلك استقرار وفق الأسباب الوجيهة وهو ما يميّز فكرة الإجماع التقاطعي عن فكرة التسوية المؤقتة.

3. وهكذا، فإن الهدف الرئيس من كتاب **الليبرالية السياسية** هو بيان أن فكرة مجتمع حسن التنظيم، كما وردت في كتاب **نظرية في العدالة**، يمكن صياغتها على نحو أفضل بحيث تأخذ في الاعتبار حقيقة التعددية المعقولة كحقيقة لا سبيل لإنكارها. للقيام بذلك يُحوِّل كتاب **الليبرالية السياسية** نظرية العدالة إنصافًا، كما وردت في كتاب **نظرية في العدالة**، إلى تصور سياسي للعدالة قابل للانطباق

على البنية الأساسية للمجتمع[1]. ويتطلب تحويل نظرية العدالة إنصافًا إلى تصور سياسي للعدالة إعادة صياغة الأفكار المكونة لنظرية العدالة إنصافًا[2] كمذهب شمولي حتى تصبح ذات دلالات سياسية. قد تبدو بعض هذه المكونات في كتاب نظرية في العدالة دينية أو فلسفية أو أخلاقية، بل قد تكون في الواقع كذلك، لأن هذا الكتاب لا يميز بين المذاهب الشمولية والتصورات السياسية. ويتم هذا التحول في الليبرالية السياسية على مستوى الدرس الخامس من الجزء الثاني. وأما التصور السياسي للعدالة فيظل تصورًا قائمًا بذاته ما لم يتم تقديمه كما لو كان جزءًا من مذهب شمولي أو من لواحقه. ولكي يكون هذا التصور للعدالة أخلاقيًا لا بد أن يكون في ذاته ذا طابع معياري وأخلاقي مثالي.

يمكن تعيين طريقة للخروج من هذا المأزق بشكل مثالي. المواطنون متعقلون عندما ينظر كل واحد منهم إلى غيره بوصفه حرًا ومتساويًا في نظام من التعاون الاجتماعي من جيل إلى جيل، ولأنهم كذلك فهم مستعدون لاقتراح شروط أخرى منصفة للتعاون الاجتماعي (التي تحددها المبادئ والمثل العليا) ومتفقون على الالتزام بهذه الشروط، حتى على حساب مصالحهم الخاصة في حالات معينة، شريطة أن يقبل بها الآخرون أيضًا. لكي تكون هذه الشروط منصفة يتعيّن على المواطنين الذين اقترحوها أن يدركوا على نحو معقول بأن غيرهم من المواطنين الذين اقترحت من أجلهم تلك الشروط سيقبلونها على نحو معقول. وتجدر الملاحظة هاهنا أن عبارة «على نحو معقول» توصف سلوك الطرفين بحيث يمكن أن نعبر على ذلك في الصياغة التالية: عند اقتراح شروط عادلة يجب أن ندرك

(1) أقصد بالبنية الأساسية المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأساسية في المجتمع التي تشكل فيما بينها على نحو منسجم نظامًا موحدًا للتعاون الاجتماعي على مر الزمن ويمثل المجال السياسي المجال المناسب تمامًا لتحققها.

(2) لا يعني ذلك أن مضمون نظرية العدالة إنصافًا يجب أن يتغير في مجمله. من ذلك مثلًا أنه لم يطرأ أي تغيير في معنى أو مضمون مبدأي العدالة والبنية الأساسية باستثناء الإطار الذي ينتمون إليه. ومن ناحية أخرى، كما لاحظت آنفًا، سيعمل كتاب **الليبرالية السياسية** لاحقًا على توضيح الفرق بين الاستقلالية الذاتية السياسية والاستقلالية الذاتية الأخلاقية (الدرس الثاني، 6)، حيث سيحرص على التأكيد على أن التصور السياسي للعدالة لا يشمل سوى ما سبق. فهذا التمييز لم يكن معروفًا في كتاب **نظرية في العدالة** حيث يتم تفسير الاستقلال السياسي والاستقلالية الذاتية الأخلاقية بطريقة كانطية كما هو الحال في المذهب الكانطي الليبرالي الشمولي (**نظرية في العدالة**: الفقرات 40، 78، 86).

على نحو معقول أن المواطنين الذين اقترحنا من أجلهم هذه الشروط سيقبلونها هم أيضًا على نحو معقول. ويجب أن يكونوا قادرين على القيام بذلك بوصفهم أحرارًا ومتساوين، فلا مجال لاقتراح تلك الشروط من أجل الهيمنة والاستغلال أو تحت ضغط وضع سياسي أو اجتماعي متدنٍ، ومرجعي في ذلك معيار التبادلية[1]. وهكذا، فإن الحقوق والواجبات السياسية هي حقوق وواجبات أخلاقية، لأنها جزء من تصور سياسي بوصفه تصورًا معياريًا (أخلاقيًا) له مثله العليا الخاصة به، من دون أن يكون هو في حد ذاته مذهبًا شموليًا[2].

وكمثال على الفرق بين القيم الأخلاقية لمذهب شمولي والقيم السياسية (الأخلاقية) للتصور السياسي، يمكن أن ننظر في قيمة الاستقلالية الذاتية. فهي قد تحمل على معنيين على الأقل. يتمثل الأول في الاستقلالية الذاتية السياسية في وجهها القانوني بما يضمن أمن المواطنين وسلامتهم كما يضمن لهم على نحو متبادل وعادل المشاركة في ممارسة السلطة السياسية. وأما الثاني فيتمثل في الاستقلالية الذاتية الأخلاقية كما تتجلى في بعض أنماط معينة من العيش والتفكير التي تفحص نقديا أعمق الغايات والمثل العليا لدينا، كما هو الحال في تصور **جون ستيوارت ميل** للمثالية الفردية[3]، أو باتباع مذهب **كانط** في الاستقلالية الذاتية كما لو كان الأفضل بالنسبة إلينا[4]. وإذا حظيت الاستقلالية الذاتية كقيمة أخلاقية بأهمية بالغة في تاريخ الفكر الديمقراطي، فإنها فشلت في تلبية معيار التبادلية كما تفترضه المبادئ السياسية المعقولة ولا يمكن أن تكون جزءًا من التصوُّر السياسي للعدالة فالعديد من المواطنين المؤمنين يرفضون الاستقلالية الذاتية الأخلاقية كجزء من نمط عيشهم.

يصاحب التحول من نظرية العدالة إنصافًا كمذهب شمولي إلى التصور السياسي لنظرية العدالة إنصافًا، تحول من فكرة الشخص الأخلاقي ذي القدرة

(1) إن عبارة «على نحو معقول» التي توصف سلوك كلا الطرفين، أو إذا جاز التعبير، معيار التبادلية وردت في كتاب **الليبرالية السياسية** أكثر مما ينبغي لها.

(2) انظر مثلًا وجهة النظر الثالثة، الدرس الرابع، الفقرة 2.3.

(3) *On Liberty*, Ch. 3, esp. paras. 1 -9.

(4) راجع الهامش أعلاه المتعلق بمذهب **كانط** في الاستقلالية الذاتية.

الكاملة على الفعل الأخلاقي إلى فكرة الشخص بوصفه مواطنًا. وتناقش فكرة الفعل الأخلاقي في المذاهب الفلسفية الأخلاقية والسياسية جنبًا إلى جنب مع القوى الفاعلة الفكرية والأخلاقية والعاطفية. وينظر إلى الأشخاص على أنهم قادرون على ممارسة حقوقهم الأخلاقية والوفاء بواجباتهم الأخلاقية، وأنهم يخضعون لجميع الدوافع الأخلاقية المناسبة لكل فضيلة أخلاقية كما يحددها المذهب. وعلى النقيض من ذلك، ينظر في كتاب **الليبرالية السياسية** إلى الشخص ليس فقط كمواطن حر ومتساو، وإنما كشخص سياسي يستجيب لمتطلبات الديمقراطية الحديثة حيث يتمتع بالحقوق السياسية ويتعهد بواجبات المواطنة، ويقيم علاقة سياسية مع غيره من المواطنين. هذا وأن المواطن هو، بطبيعة الحال، فاعل أخلاقي، لأن التصور السياسي للعدالة هو، كما رأينا، تصور أخلاقي، على أنّ أنواع الحقوق والواجبات والقيم التي ينبغي أن نأخذها في الاعتبار تظل محدودة.

وتتجلى العلاقة السياسية الأساسية للمواطنة في مستويين: يتمثل الأول في علاقة المواطنين في إطار البنية الأساسية للمجتمع، وهي البنية التي ندخلها منذ الولادة ولا نغادرها إلا عند الموت[1]، وأما الثاني فيتمثل في علاقة المواطنين فيما بينهم بوصفهم أحرارًا ومتساوين يمارسون السلطة السياسية ضمن حدودها القصوى كهيئة جماعية. بيد أن هذا الأمر قد ينتهي بنا رغم ذلك إلى التساؤل حول كيف ومتى تصبح الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية على المحك، فالمواطنون مطالبون باحترام بنية نظامهم الدستوري والامتثال للشرائع والقوانين التي سنّت في كنفه. ويطرح هذا السؤال نفسه بأكثر حدة في ظل واقع يتميز بالتعددية المعقولة لأن الاختلافات بين المواطنين الناجمة عن تعدد مذاهبهم الشمولية الدينية وغير الدينية، لا يمكن التوفيق بينها لأنها تحتوي على عناصر متعالية. فبأيّة مثل عليا ومبادئ يمكن أن نحقق ذلك؟ وكيف لمواطنين يشاركون في ممارسة السلطة السياسية في حدودها القصوى أن يكونوا قادرين في ذات الوقت على تسويغ قراراتهم السياسية على نحو معقول لغيرهم من المواطنين الذين يتقاسمون معهم تلك الممارسة؟

(1) انظر الدرس الرابع، الفقرة 2.1، الهوامش.

يقدم معيار التبادلية إجابة عن ذلك: ممارستنا للسلطة السياسية لا تكون مقبولة إلا عندما نعتقد موقنين أن الأسباب التي نقدمها للفعل السياسي تكون مقبولة على نحو معقول من قبل المواطنين الآخرين حتى تكون أفعالهم هم أيضًا مبررة[1]. وينطبق هذا المعيار على مستويين: يتعلق الأول بالبنية الدستورية نفسها، والثاني يتعلق ببعض الشرائع الخصوصية والقوانين التي سنَّت وفقًا لتلك البنية. ولتكون التصورات السياسية معقولة يجب تسويغ فقط الدساتير التي تلبي هذا المبدأ. هذا يعطي ما يمكن أن يسمى مبدأ الشرعية الليبرالية كما ينطبق على شرعية الدساتير والشرائع التي سنَّت في كنفها[2].

من أجل أداء دورهم السياسي، يُنظر إلى المواطنين بوصفهم يتمتعون بملكات فكرية وأخلاقية مناسبة لهذا الدور، مثل ملكة الإحساس بالعدالة السياسية كما يقول بها التصور الليبرالي وملكة صياغة تصور للخير ومتابعته ومراجعته[3]، وبوصفهم متحلين بالفضائل السياسية الضرورية للتعاون من أجل تأمين مقومات المجتمع السياسي العادل (دون أن أنكر عليهم بطبيعة الحال قدرتهم على امتلاك فضائل أخرى ودوافع أخلاقية أكثر من ذلك).

4. نحتاج هنا إلى فكرتين يفتقد لهما كتاب **نظرية في العدالة** حتى نستجيب لمتطلبات حقيقة التعددية المعقولة، وهما فكرة الإجماع التقاطعي المعقول (الدرس الرابع: 3) وفكرة العقل العمومي (الدرس السادس: 4، 7، 8) لأنه بدونهما لا نرى أيّ دور سياسي لتصور سياسي للعدالة في تحديد العقل العمومي لمجتمع حسن التنظيم عندما يتم تنظيمه من قبل تصور سياسي. وأبرز مثال على

(1) تجدر الملاحظة إلى أنه لا حجة هنا بالمعنى الدقيق للكلمة. الفقرة السابقة في الكتاب تصف ببساطة السياق المؤسسي الذي يقيم فيه المواطنون علاقات معينة ويأخذون في اعتبارهم مسائل معينة، وهلم جرا. فينشأ عن هذا السياق الذي يفرض على هؤلاء المواطنين اتباع معيار التبادلية. وهو واجب ناشئ عن فكرة معقولية الأشخاص (p49F). وهذا الضرب من التحليل نجده أيضًا عند **توماس سكانلون في**:
«Promises and Practices», *Philosophy and Public Affairs* 19: 3 (summer 1990).
طبعًا مع اختلاف تام في توصيف بعض الحالات والأمثلة.

(2) الفقرتان الأخيرتان تلخصان ما سيرد في مواضع أخرى لاحقة.

(3) هذا التحديد الاصطلاحي يتبع ما جاء في هامش أعلاه. كل من كتاب **نظرية في العدالة** وكتاب **الليبرالية السياسية** يتحدثان عن تصور (شمولي) للخير. ونشير إليه هنا بمصطلح مذهب.

ذلك مفهوم نظرية العدالة إنصافًا (وفقًا للتحول الذي طرأ عليها هنا).

ولن أحاول هنا أن أذهب في توصيف فكرة الإجماع التقاطعي أبعد مما قلته في شأنها في مناسبات عديدة. ولكن أود أن أُركِّز بدلًا من ذلك على نقطتين على علاقة بهذه الفكرة. تتمثل الأولى في أن حقيقة التعددية المعقولة، تقود على الأقل إلى فكرة التصور السياسي للعدالة وكذلك إلى فكرة الليبرالية السياسية. وعوض التركيز على مواجهة المذاهب الدينية وغير الليبرالية مع مذهب فلسفي ليبرالي شمولي، علينا أن نفكر في بلورة تصور سياسي ليبرالي يمكن للمذاهب غير الليبرالية أن تقبل به. ولإيجاد هذا التصور السياسي، نحن لا ننظر إلى المذاهب الشمولية المعروفة بهدف تحقيق التوازن أو إيجاد حل وسط بينها، كما أننا لا نحاول التوصل إلى حل وسط مع عدد كاف من تلك المذاهب الموجودة فعلًا في المجتمع من خلال تكييف التصور السياسي لصالحها. لأن مثل ذلك الصنيع ينتهي إلى فكرة خاطئة حول التوافق ويجعل التصور السياسي للسياسي في الطريق الخطأ[1]؛ بدلاً من ذلك، نحن نعمل على صياغة تصور سياسي قائم بذاته له مثاليته (الأخلاقية) السياسية الخاصة به كما يعبر عنها معيار التبادلية. نأمل بهذه الطريقة أن تتوصل المذاهب الشمولية المعقولة إلى تأييد الأسباب الوجيهة التي يتعين على التصور السياسي من هنا فصاعدًا أن ينظر إليها على أنها أساس كل إجماع تقاطعي معقول.

أما النقطة الثانية فيما يتعلق بالإجماع التقاطعي المعقول فتتمثل في أن كتاب **الليبرالية السياسية** لا يحاول إثبات، أو إظهار أن مثل هذا الاتفاق سيتشكل في نهاية المطاف حول تصور سياسي معقول للعدالة. فأقصى ما يفعله هو تقديم تصور سياسي ليبرالي قائم بذاته لا تعارضه المذاهب الشمولية في مجالها الخاص ولا تحول دون إمكانية إجماع تقاطعي وفق الأسباب الوجيهة. يؤشر كتاب **الليبرالية السياسية** على بعض الأحداث والسيرورات التاريخية التي يبدو أنها أدت إلى التوافق، وأحداث أخرى قد تستجد (الدرس الرابع، 6،7)، ولكن ملاحظة هذه الحقائق التي تنتمي إلى الحس السليم في علم الاجتماع السياسي لا تشكل دليلًا يُعتدُّ به.

---

(1) انظر الدرس التاسع من هذا الكتاب.

بالإضافة إلى تعارض المذاهب الشمولية، يعترف كتاب **الليبرالية السياسية** بأنه يوجد في أيّ مجتمع سياسي واقعي عدد من التصورات السياسية الليبرالية في العدالة تتنافس في بينها في النقاشات السياسية. وهذا يؤدي بنا إلى هدف آخر من أهداف كتاب **الليبرالية السياسية** ويتمثل في التالي: أنّى لمجتمع سياسي ليبرالي في طور التشكل أن يُظهر ليس فقط تعددية معقولة ولكن كثرة من التصورات السياسية الليبرالية المعقولة في العدالة. يخضع تحديد التصورات الليبرالية إلى ثلاثة شروط[1]: أولاً، تحديد بعض الحقوق والحريات والفرص (كما هو الحال في الأنظمة الديمقراطية المألوفة)، ثانيًا، إعطاء أولوية خاصة لتلك الحريات. وثالثًا، إيجاد التدابير اللازمة لحماية جميع المواطنين، بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي ولتوفير جميع الإمكانيات[2] الضرورية للاستخدام الذكي والفعال لحرياتهم والاستفادة من الفرص التي قد تتاح لهم. علمًا بأنني أتحدث هنا عن التصورات السياسية الليبرالية وليس عن المذاهب الليبرالية الشمولية. أعتقد أن نظرية العدالة إنصافًا ومبدأيها في العدالة إضافة، بطبيعة الحال، إلى مبدأ التباين هي أفضل تصور معقول على الإطلاق لأنها الأقدر على تلبية هذه الشروط[3]. ولكن في حين أرى أنها أكثر التصورات معقولية (حتى وإن خالفني الرأي في ذلك العديد من الأشخاص المتعقلون) يجب ألا أنكر أن تصورات أخرى تستطيع أيضًا أن تستجيب لشروط التصور الليبرالي. في الواقع، سيكون موقفي بكل بساطة غير معقول لو أنكرت وجود تصورات أخرى معقولة يمكن لها تلبية تلك الشروط، من

---

(1) يشير كتاب **الليبرالية السياسية** إلى هذه السمات ولكني أميل إلى استعمال لفظ شروط لأنه أفضل من السمات، لأنها تحدد تصورًا سياسيًا ليبراليًا، كما أفهمه.

(2) يشير هذا المصطلح إلى الخيرات الأولية، على النحو المحدد في الدرس الخامس، 4.

(3) هذا لا ينفي أن تطرأ على نظرية العدالة إنصافًا بعض التغييرات. من ذلك مثلًا ما شهده الدرس الثامن من مراجعات لشرح الحريات الأساسية على ضوء انتقادات **هيربرت هارت**. وأيضًا ما شهده الدرس الخامس على مستوى الفقرتين 3-4 من تنقيح لشرح نظرية الخيرات الأولية نتيجة ما تعرضت له من انتقادات صدرت أساسًا عن **كنث أراو**، **وأمرتا صن**، **وجوشوا كوهين**، **وتوماس سكانلون**، وآخرون. وأود أيضًا أن أراجع مبدأ الادخار العادل وما قد يترتب عنه، كما اقترحه كل من **توماس ناجل**، **وديريك بارفت**، **وجين أنجلش** Jane English (الدرس السابع). وأعتقد أن هذه التغييرات وغيرها تجعل من نظرية العدالة إنصافًا نظرية سليمة إلى حد كبير ورغم ذلك تبقى مثلها ومبادئها الأساسية مهما تكن دقة صياغتها في حاجة، ولا شك في ذلك، إلى المراجعة والتعديل باستمرار.

ذلك مثلًا أن مبدأ تأويج الرفاه الاجتماعي كبديل مقترح لمبدأ التباين هو كذلك يخضع لجملة من التقييدات التي من شأنها أن تضمن قدر كاف من الإمكانيات الضرورية للجميع لتحقيق ذلك. كل تصور يستوفي معيار التبادلية ويضطلع بتبعات هذا القرار (الدرس الثاني: 2) هو الوحيد المؤهل لاتخاذ مثل ذلك القرار. ولهذه التبعات دور مزدوج في كتاب **الليبرالية السياسية**: إنها جزء من أسس حرية الضمير وحرية التفكير التي تقوم على فكرة المعقول. وأنها تقودنا إلى الاعتراف بأن هناك تصورات سياسية ليبرالية مختلفة وغير متوافقة.

كما يهتم كتاب **الليبرالية السياسية** أيضًا بالبحث في الأساس الأكثر معقولية لضمان الوحدة الاجتماعية الذي ينبغي أن يتوفر لمواطني الديمقراطية الليبرالية الحديثة، على الرغم من أن هذا الانشغال لم يلق حظه من الاهتمام بما يستحق. ويمكن أن نحدد هذا الأساس على النحو التالي[1]:

أ. تُنظم البنية الأساسية للمجتمع بشكل فعّال من خلال مجموعات مختلفة من التصورات الليبرالية المعقولة في العدالة (أو مزيج منها)، تكون واحدة من بينها بالضرورة هي الأكثر معقولية.

ب. تؤيد جميع المذاهب الشمولية المعقولة في المجتمع بعض التصورات من هذه المجموعة من التصورات المعقولة، والمواطنين الذين يؤيدون هذه المذاهب هم في الغالب يحترمون تلك التصورات التي لا تنتمي لتلك المجموعة.

ج. تصبح المناقشة السياسية العمومية عندما تكون الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية على المحك، دائمًا أو في الغالب قرارًا معقولًا على أساس الأسباب المحددة من قبل تصور من بين مجموعة التصورات الليبرالية المعقولة في العدالة وهو التصور الذي يعتبره المواطن أكثر من معقول قياسًا إليها جميعًا.

(1) لم يقع التنصيص على تحديد أو اقتراح هذا الأساس الضروري لتحقيق وحدة المجتمع في **الليبرالية السياسية**. لأول مرة أشير إلى ذلك صراحة هنا وفي الدرس التاسع، «الرد على هابرماس»، 2-1

من الواضح أنه بإمكاننا النظر إلى هذا التحديد من زوايا شتى. من ذلك أن هذا الأساس قد يكون معقولًا بشكل مثالي جدًا إذا وقع تنظيم المجتمع على نحو فعال من قبل التصور الأكثر معقولية بحيث يكون المواطنون في حالة توازن مترو عام وعلى أوسع نطاق حول ذلك. ومن الناحية العملية، يكون الأساس الأكثر معقولية، هو الذي يمكن أن يتحقق على أرض الواقع، ويحفل باتفاق جميع المواطنين كأساس لتصور سياسي معقول قادر على إحكام تنظيم المجتمع، بل قد يعتبره البعض الأكثر معقولية. وهذا في حد ذاته يكفي للمجتمع السياسي ليكون مستقرًا بحسب الأسباب الوجيهة: عندها يكون التصور السياسي محل اتفاق جميع المواطنين على الأقل لأنه الأقدر عادة على توفير إمكانيات سياسية أكثر مما نتوقع.

5. أتحول الآن إلى النظر في فكرة العقل العمومي ومثله الأعلى إضافة إلى ما قيل حولها في الدرس السادس: 4، 7، 8. ينبغي أن يكون القارئ على بيّنة بكل المنتديات والنقاشات التي ينطبق عليها العقل العمومي، من ذلك مثلًا، ما يجري من نقاش أثناء تنافس الأحزاب السياسية حول المناصب العامة بشأن الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية حتى نكون قادرين على التمييز بينها بحسب خلفياتها الثقافية التي تقف وراء مناقشة المسائل السياسية، وغالبًا ما تكون متأصلة في المذاهب الشمولية للشعوب[1]. فليس أفضل بالنسبة للمواطنين من أن تجري المناقشات السياسية العمومية حول الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية[2] في إطار تصور سياسي معقول في العدالة قوامه الصدق والأمانة من حيث هو تصور يُعبِّر عن القيم السياسية التي نتوقع أن تلقى تأييدًا على نحو معقول من قبل الآخرين بوصفهم أحرارًا ومتساوين هم أيضًا. وهكذا يتعيّن على كل واحد منا أن تكون له مبادئ وخطوط توجيهية تجعله يهتدي إلى الطريقة الأنسب لتلبية

(1) تختلف فكرة العقل العمومي في كتاب **الليبرالية السياسية** عن فكرة الفضاء العمومي عند هابرماس. انظر الدرس التاسع، 1.

(2) تهتم الأساسيات الدستورية بالمسائل المتعلقة بالحقوق السياسية والحريات التي قد يتضمنها دستور مكتوب على نحو معقول على افتراض أن الدستور يمكن تفسيره من قبل محكمة عليا أو هيئات أخرى مماثلة. وتتعلق مسائل العدالة الأساسية بالبنية الأساسية للمجتمع التي تُعنى بالمسائل الاقتصادية الأساسية والعدالة الاجتماعية وغيرها من الأمور التي لا يشملها الدستور.

معيار التبادلية. وفي هذا الاتجاه اقترحت طريقة أراها ملائمة لتحديد تلك المبادئ السياسية والخطوط التوجيهية التي سيتم الاتفاق حولها وتتمثل هذه الطريقة في كتاب **الليبرالية السياسية** في الوضع البدئي (الدرس الأول: 4). رغم أن هناك من يرى في طرق أخرى لتحديد هذه المبادئ أكثر معقولية منها. ومهما تعددت الطرق والمبادئ فإني أحسب أن جميعها ينضوي لا محالة تحت معيار التبادلية.

وللمزيد من التوضيح حول دور معيار التبادلية كما عبَّرتُ عنه في العقل العمومي، أشير إلى أنه يتمثل خاصة في تحديد طبيعة العلاقة السياسية في صلب النظام الديمقراطي الدستوري بوصفه أحد تعبيرات الصداقة في وجهها المدني. فهذا المعيار، إذا ما اعتمده المواطنون في التسويغ بشكل عمومي، استطاعوا أن يشكلوا مؤسساتهم الأساسية[1]. فعلى سبيل المثال، وأسوق هنا حالة بسيطة، إذا كان علينا أن نحرم بعض المواطنين حرية المعتقد، لا يتعيَّن علينا عندئذ أن نعطيهم الأسباب التي يمكنهم استيعابها فحسب -كما كان على **سيرفيتيوس Servetus** أن يستوعب لماذا أراد **كالفن Calvin** أن يحرقه في رهان- بل أسبابًا مقبولة على نحو معقول ويمكن لهم أن يقبلوا بها على نحو معقول بوصفهم أحرارًا ومتساوين. وعليه من البديهي أن يؤدي انتهاك مبدأ التبادلية إلى إنكار الحريات الأساسية. فأيّ أسباب يمكن لها أن تلبي مبدأ التبادلية وتبرر الاسترقاق في الآن ذاته أو تفرض شرط الملكية على الحق في التصويت وتحرم النساء من الحق في الاقتراع؟

إذا ما انخرطنا في سياق تسويغ عمومي، هل لنا أن نضمن عقول مذاهبنا الشمولية؟ أعتقد، وهو ما اضطرني إلى مراجعته في الدرس السادس: 8، أنه من المعقول أن نضمن مثل تلك المذاهب في العقل العمومي في أيّ وقت، شريطة أن تكون العقول العمومية التي يقدمها تصور سياسي معقول كافية لدعم أيّ من

(1) يقال أحيانًا أن فكرة العقل العمومي وُضعت في المقام الأول من أجل تبديد المخاوف من عدم الاستقرار أو من هشاشة الديمقراطية بالمعنى السياسي العملي. بيد أن هذا الاعتراض ليس صحيحًا إذ يفشل في تمثل العقل العمومي انطلاقًا من معيار التبادلية كشرط لتحديد العلاقة السياسة على ضوء مثل أعلى سياسي للديمقراطية وباعتباره قادرًا على الصمود أمام طبيعة النظام غير المستقر والهش الذي نشعر بالقلق إزاءه. وتلك هي المسائل التي يتعيّن اعتبارها أولًا قياسًا لتلك المتعلقة بعدم الاستقرار والهشاشة في معناهما السياسي العملي، على الرغم، بطبيعة الحال، من أنه لا ينبغي لأيّ وجهة نظر ديمقراطية أن تتجاهل ببساطة هذه المسائل ذات الطابع العملي.

المذاهب الشمولية التي ضُمنت في التسويغ العمومي من أجل الدعم[1]. وأشير هنا إلى أن ذلك الشرط[2] هو الذي يفسر على وجه الدقة اعتبارها وجهة نظر واسعة للعقل العمومي. وقد استوفيتها حقها في النقاش استنادًا إلى حالات ثلاث. ومن أهم تلك الحالات أذكر على وجه الخصوص سياسة المطالبة بإلغاء الاسترقاق وحركة الدفاع عن الحقوق المدنية للسود، وهو ما اعتبرته في الدرس السادس، 8، نظرية واسعة للعقل العمومي. وتنتمي المطالبة بإلغاء الاسترقاق ومواقف **مارتن لوثر كينغ** إلى العقل العمومي بوصفها تحتج على جور مجتمع سياسي معين وباعتبار آثارها على العدالة تتوافق مع القيم الدستورية التي يفترضها النظام الليبرالي. وكنت قلت إنه يتوجب علينا الاعتقاد في أن الاستناد إلى تلك الأسباب التي تجد أساسها في مذاهب المواطنين الشمولية في الوقت المناسب من شأنه توفير أكبر الضمانات لجعل المجتمع أكثر عدلًا. أما الآن، فلا أرى أيّ جدوى لتلك الشروط طالما أنها تتجاوز هذا الشرط وتستثنيه. وعليه، فإنه متى توفرت للمواطنين إمكانية تبرير استنتاجاتهم بواسطة عقول عمومية في الوقت المناسب، توفرت الضمانات الضرورية لتأمين ما هو مطلوب[3]. علاوة على ذلك ثمة فائدة إضافية في أن نظهر لغيرنا من المواطنين مصادر مذاهبنا الشمولية التي تؤسس لولائنا لتصورنا السياسي وهو ما يعزز الاستقرار في إطار إجماع تقاطعي معقول. وهذا يهب وجهة نظر واسعة ويتناسب مع الأمثلة التي عرضتها في الدرس السادس، 8.

---

(1) إن الأمر على ما هو عليه هنا متاح بأكثر سلاسة مما هو عليه في **الليبرالية السياسية** على مستوى الدرس السادس، 8، حيث يفرض شروطًا معينة لاعتمادها فيما يعتبر بمنزلة وجهة نظر واسعة. ووجهة النظر الواسعة هذه (كما أسميها) اقترحها عليّ في الأصل **إرين كيلي** (صيف 1993)، ونجدها أيضًا لدى: Lawrence Solum, «Constructing an Ideal of Public Reason», *San Diego Law Review* 30:4 (fall 1993), with a summary at pp. 747-751. There is a more recent statement in the *Pacific Philosophical Quarterly* 7 5: 3 and 4 (Sept.-Dec. 1994).

(2) أسئلة عديدة قد تطرح حول تبرير هذا الشرط، من قبيل: متى نكون في حاجة إلى استيفاء ذلك الشرط، في نفس اليوم أم لاحقًا؟ ثم ما الذي يفرض احترام عدم استثنائه؟ وأسئلة أخرى عديدة، لكني أكتفي هنا بالإشارة إلى بعضها فقط. ولكن علينا أن نقترح الطريقة التي تضمن استيفاء ذلك الشرط بشكل واضح، كما حث على ذلك **تومسون**.

(3) لا أعلم إن كان مؤيدو إلغاء الاسترقاق و**كينغ** قد استوفوا هذا الشرط في كل الأوقات، ولكن سواء فعلوا ذلك أم لم يفعلوا، فقد كان بإمكانهم أن يفعلوا ذلك. وأما إذا كانوا على علم بفكرة العقل العمومي ويشتركون في مثلها الأعلى، فإنه يتعيّن عليهم أن يفعلوا ذلك وجوبًا.

ومن الأهمية بمكان التأكيد على أن العقل العمومي لا يتحدد وفق تصور سياسي واحد للعدالة حتى لو تعلق الأمر بنظرية العدالة إنصافًا. وإنما مضمونه المبادئ والمثل العليا، والمعايير التي تفترضها طائفة من التصورات السياسية المعقولة حول العدالة وهي قابلة للتغير مع مرور الوقت. وليست هذه التصورات السياسية متوافقة بطبيعة الحال وقد يتم مراجعتها على ضوء مقارنتها بتصورات أخرى. وتؤدي التغيرات الاجتماعية على مر الأجيال أيضًا إلى نشوء جماعات جديدة مع مشاكل سياسية مختلفة. وتعتبر هذه الرؤى التي تثير مسائل جديدة ذات صلة بالعرق والجنس، واللون، أمثلة واضحة في هذا الاتجاه وستدخل التصورات السياسية التي ستفرزها هذه الرؤى في منافسة مع التصورات القائمة. ليس مضمون العقل العمومي ثابتا، بحيث يمكن أن يختزله تصور سياسي واحد.

ومن أهم الاعتراضات على وجهة النظر الواسعة هذه للعقل العمومي تتمثل في أنها تظل رغم ذلك أيضًا مقيِّدة جدًا. ومع ذلك، يجب علينا أن نتبيّن الأسئلة الملحة حول الأساسيات الدستورية أو المسائل المهمة للعدالة الأساسية (الدرس الرابع، 5) التي لا يمكن حلها بشكل معقول انطلاقًا من القيم السياسية التي لا يُعبِّر عنها أيّ من التصورات السياسية المعقولة القائمة، وحيث لا يستطيع أيّ تصور آخر أن يفعل ذلك. ولا يقول كتاب **الليبرالية السياسية** بأن ذلك لا يمكن أن يحدث أبدًا، ولكن يفترض أنه نادرًا ما يحدث. وإذا كان بإمكان العقل العمومي أن يسويها جميعًا، أو معظمها، فإن المسائل السياسية التي يمكن حلها عبر ترتيب معقول للقيم السياسية لا يمكن أن تُقرر بشكل مجرد بمعزل عما هو قائم فعلًا. إننا بحاجة إلى مثل هذه الحالات المنتقاة بعناية لتوضيح كيف ينبغي علينا بيانها. وحتى يتسنى لنا معرفة كيف ننظر في شأن هذا النوع من الحالات التي لا تتوقف على الاعتبارات العامة وحدها، وإنما على صياغة القيم السياسية المهمة، ليس بوسعنا تصورها ما لم نستند في ذلك إلى حالات خاصة.

ويبدو العقل العمومي، أيضًا، مقيِّد جدًا لأنه يبدو وكأنه يحل المسائل على نحو مسبق. بيد أنه لا يفعل ذلك كما هو الحال فيما يتعلق بتحديد أو حل المسائل القانونية والسياسية، بل هو يعين العقول العمومية بحيث تكون هذه المسائل مقررة

سياسيًا. ومثال ذلك الصلاة في المدرسة. قد يظن المرء أن الموقف الليبرالي يرفض السماح بالصلاة في المدارس العمومية. لكن لماذا؟ علينا أن نأخذ بعين الاعتبار كل القيم السياسية التي يمكن الاستناد إليها من أجل حل تلك المسألة وعلى أيّ جهة تقع الأسباب الحاسمة. وخير مثال على ذلك المناظرة الشهيرة التي دارت في مجلس مندوبي فرجينيا في عام 1785 بين باتريك هنري وجيمس ماديسون حول اعتماد الكنيسة الأنغليكانية كنيسة رسمية وتضمين الدين في البرامج المدرسية بشكل كامل تقريبًا بالرجوع إلى القيم السياسية وحدها[1].

وقد يذهب ظن البعض الآخر إلى أن العقل العمومي مقيِّد إلى حد كبير من حيث أنه قد يؤدي بنا إلى تصادم[2] ويفشل في تحقيق التوافق بين وجهات نظر

(1) لقد لاقى مشروع **جيفرسون** لإقرار الحرية الدينية الذي تبناه مجلس مندوبي فرجينيا في عام 1786 معارضة شديدة من قبل **باتريك هنري** الذي يحظى بشعبية واسعة، وحجته في ذلك أن أفضل طريقة للمحافظة على المؤسسة الدينية تقوم على أن «للمعرفة المسيحية ميل طبيعي لإصلاح أخلاق البشر وكبح جماح الرذائل والحفاظ على السلم الاجتماعي، ولا يكون ذلك ممكنًا إلا عبر توفير مدرسين أكفاء ومتمرسين».
Thomas J. Curry, *The First Freedoms* (New York: Oxford University Press, 1986), chap. 4: on the case of Virginia.
يبدو أن **هنري** لا يدافع عن المعرفة المسيحية كخير في ذاتها وإنما بوصفها طريقة فعالة لتحقيق القيم السياسية الأساسية على غرار السلوك القويم والسلمي للمواطنين. وهكذا يصبح معنى «الرذائل» بالنسبة إليه، في تقديري، على الأقل جزئيًا، تلك الأفعال المخالفة للفضائل السياسية كما توجد في الليبرالية السياسية، وكما عبرت عنها بعض التصورات الديمقراطية. وإذا ما نحينا جانبًا الصعوبة الجلية حول ما إذا كانت الصلاة من حيث تكوينها قادرة على الاستجابة لكل الإكراهات الضرورية للعدالة السياسية، تصبح اعتراضات ماديسون على مشروع القانون الذي يعرضه **هنري** بشكل كبير حول ما إذا كان وجود كنيسة رسمية مناسبًا لمجتمع مدني منظم ـ وقد خلص إلى أن الأمر ليس كذلك. ويستند اعتراض ماديسون أيضًا إلى التأثيرات التاريخية التي قد تترتب عن الكنيسة الرسمية سواء على المجتمع أو على نزاهة الدين نفسه.
Madison's «Memorial and Remonstrance» (178 5) in *The Mind of the Founder*, ed. Marvin Meyers (New York: Bobbs-Merrill, 1973), pp. 7 - 16; **وأيضًا** Curry, pp. 142ff.
لقد كان على بينة بما بلغته المستعمرات التي لم تعرف كنيسة رسمية من ازدهار، وخاصة بنسلفانيا وورود آيسلاندا، ويستشهد بما أبدته المسيحية المبكرة من مقاومة كبيرة في بدايتها ضد الإمبراطورية الرومانية المعادية وبفساد الكنائس الرسمية فيما مضى. وبشيء من التدقيق في الصياغة يمكن التعبير عن الكثير من هذه الحجج، أو ربما كلها، وفق مفردات القيم السياسية للعقل العمومي. إن ما يثير الاهتمام بصفة خاصة في مثال الصلاة في المدرسة هو أنه يعكس بوضوح أن فكرة العقل العمومي ليست وجهة نظر حول مؤسسات سياسية مخصوصة ولا حول سياسات بعينها وإنما حول الطريقة التي ينبغي لها أن تعتمدها وتبرر من خلالها كيف يبت المواطنون في هذه المسألة.

(2) أخذت هذه العبارة عن **بول كوين**. وتظهر هذه الفكرة في **الليبرالية السياسية** على مستوى الدرس =

المواطنين. ويُزعم أن يكون مقيدًا إلى حد كبير لأنه لا تتوفر أسباب كافية لحل جميع الوضعيات. ومع ذلك، لا يحدث هذا فقط في الحجاج الأخلاقي والسياسي ولكن في جميع أشكال الحجاج، بما في ذلك في العلم والحس السليم. لكن المقارنة الأهم في إطار التسويغ العمومي تلك التي تتعلق ببعض الوضعيات التي يجب أن تُتخذ في شأنها قرارات سياسية كما هو الحال في السلطة التشريعية حيث يكون من مشمولاتها سن القوانين قياسًا إلى عمل القضاة الذين يتعيّن عليهم البت في القضايا. وهنا ينبغي علينا وضع بعض القواعد السياسة نهتدي بها بحيث يقبل بها الجميع من أجل تأييد المسار الذي أوصلنا إليها. ووفقًا للعقل العمومي هناك تماثل في الأدوار بين المواطن في علاقة بواجبه المدني وبين القاضي في علاقة بواجبه في البت بالقضايا. فإذا كان على القضاة البت بالقضايا استنادًا إلى الأسس القانونية السابقة والشرائع المعترف بها في التفسير القانوني وأسس أخرى لا تقل أهمية، فإن على المواطنين الاستناد إلى العقل العمومي والاحتكام إلى معيار التبادلية، كلما كانت الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية على المحك. وهكذا، إذا ما بدا أننا نتجه إلى تصادم بحيث تكون حجج الطرفين القانونية متكافئة، لا يمكن للقضاة بكل بساطة حل القضية باللجوء إلى مواقفهم السياسية. وإذا ما أقدموا على ذلك، فإنهم ينتهكون واجبهم. والأمر سيّان بالنسبة للعقل العمومي: عندما ينتهي الأمر بالمواطنين إلى التصادم، فإنهم يتذرعون بأسباب مؤسسة تجد عمقها في رؤاهم الشمولية[1]، ومن ثم فإنهم ينتهكون مبدأ التبادلية. لم تعد أسباب البت في الأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية تتمثل في أننا قد نتوقع على نحو معقول أن جميع المواطنين قد يؤيدون ذلك على نحو معقول، ولا سيما أولئك الذين حرموا من حرياتهم الدينية أو حقوق الاقتراع، أو الحق في المساواة المنصفة في الفرص. ومن وجهة نظر العقل العمومي يجب على المواطنين أن يصوتوا بداهة على أساس ترتيب القيم السياسية التي يعتقدون

= السادس، الفقرة 7، المقطعين 1 و2.

(1) استخدم عبارة **أسباب أساسية** لأن هناك من يلجأ إلى تلك الأسباب بوصفها الأسس الضرورية أو القاعدة الصحيحة، الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية التي تقوم عليها مبادئ العقول العمومية ومثلها العليا والتصورات السياسية للعدالة.

بأمانة أنها الأكثر تعقلًا. لأنه بخلاف ذلك نفشل في ممارسة السلطة السياسية بطرق تستجيب لمعيار التبادلية.

مع ذلك، فإن المسائل المتنازع عليها، مثل الإجهاض، قد تؤدي إلى التصادم بين التصورات السياسية المختلفة، وعليه يجب على المواطنين بداهة أن يأخذوا في الاعتبار هذه المسألة عند الاقتراع[1]. وفي الواقع، ذلك هو الوضع العادي لأنه لا يمكن لنا أن نتوقع اتفاقًا في وجهات النظر. فلا تؤدي التصورات السياسية المعقولة للعدالة دائمًا إلى نفس النتيجة. ولا يعني توافق المواطنين حول نفس التصور أن يتفقوا دائمًا حول قضايا معينة. ومع ذلك يجب أن نعتبر نتيجة الاقتراع معقولة على أن يصوت كل المواطنين في نظام دستوري عادل بشكل معقول بكل أمانة على أساس فكرة العقل العمومي. ولا يتعلق الأمر بمدى صحة النتيجة من عدمها، بقدر ما يتعلق بأنها آنذاك معقولة وهي ملزمة لجميع المواطنين وفق قاعدة الأغلبية. وبطبيعة الحال، قد يرفض البعض هذا القرار، كما رفض الكاثوليك مثلًا منح الحق في الإجهاض. ويمكن لهم أن يقدموا في إطار العقل العمومي حجة على إنكار

---

(1) على البعض أن يتأنوا في قراءة الهامش بشكل طبيعي تمامًا كحجة على الحق في الإجهاض في الثلث الأول من الحمل. أنا لا أقصد أن أكون واحدًا منهم. (هذا رأيي، ولكن الرأي ليس حجة). لقد أخطأت عندما لم أوضح الهدف من الهامش المتمثل أساسًا في توضيح وتأكيد العبارة التالية في النص الذي يحيل عليه: «إن المذاهب الشمولية الوحيدة التي تقف على طرفي نقيض مع العقل العمومي هي تلك التي لا يمكن أن تدعم توازن معقول [أو ترتيب] للقيم السياسية [حول هذه القضية]». في محاولة لتفسير ما قصدته، أستخدم ثلاث قيم سياسية (طبعًا، هناك أكثر) للقضية المثيرة للجدل حول الحق في الإجهاض، حيث يبدو من الراجح أن القيم السياسية يمكن أن تنطبق على كل الحالات. أعتقد أن شرح تلك القيم بأكثر تفصيل، إذا ما وقعت بلورتها بشكل صحيح في إطار العقل العمومي، يمكن أن تسفر عن حجة معقولة. لا أقول حجة معقولة أو حاسمة. لا أعرف ما الذي يمكن أن يسفر عنه ذلك، أو حتى إذا كان موجودًا. (للحصول على مثال أكثر تفصيلًا حول هذا الأمر انظر:
Judith Jarvis Thomson's, «Abortion: Who's Right?» *Boston Review* 2 0: 3 [Summer 1995]
على الرغم من رغبتي الشديدة في أن أشفع ذلك بإضافات أخرى). لنفترض الآن، لغرض التوضيح، أن هناك حجة معقولة في العقل العمومي لصالح حق الإجهاض ولكن ليس هناك على قدم المساواة توازن معقول، أو ترتيب، للقيم السياسية في العقل العمومي يدعم إنكار هذا الحق. ثم في مثل هذه الحالة، وفي مثل هذه الحالة فقط، يناهض المذهب الشمولي الذي ينكر حق الإجهاض العقل العمومي. ومع ذلك، إذا كان يمكن الاستجابة لشرط العقل العمومي الواسع على نحو أفضل، أو على الأقل، أفضل من وجهات النظر الأخرى، تصبح مثل هذه الحالة عندئذ شأنًا من شؤون العقل العمومي. ويمكن لمذهب شمولي أن يكون غير معقول حول إحدى المسائل أو العديد منها من دون أن يعني ذلك بداهة أنه غير معقول.

هذا الحق مما يؤدي إلى فشله في الفوز بالأغلبية[1]. لكن لا تعنيهم ممارسة حق الإجهاض. ويمكن لهم أن يعترفوا بأن هذا الحق ينتمي إلى القانون الشرعي وعليه لا ينبغي عليهم مقاومته بالقوة لأن ذلك غير معقول: وهذا معناه أنهم إذ يفعلون ذلك إنما يحاولون فرض مذهبهم الشمولي الذي ترفضه غالبية المواطنين الآخرين الذين يهتدون بالعقل العمومي. ومن المؤكد أنه بإمكان الكاثوليك، في تطابق مع العقل العمومي، أن يستمروا في دفاعهم عن رفضهم للحق في الإجهاض. لهذا تطالب الكنيسة غير المنتسبة للعقل العمومي من أعضائها اتباع مذهب يتسق تمامًا مع عقلهم العمومي الذي يحفظ كرامتهم[2]. لا أهتم بهذه المسألة على اعتبار أن غرضي يقتصر أساسًا على التأكيد على أن المثل الأعلى للعقل العمومي لا يؤدي دائمًا إلى اتفاق عام بين مختلف وجهات النظر ولا ينبغي له ذلك. ويتعلم المواطنون ويستفيدون من الصراع والجدل، وعندما تتبع حججهم العقل العمومي يطورون الثقافة العمومية للمجتمع.

6. رأينا في المقطع 4 أعلاه كيف أن مفهوم الليبرالية يصل بين اثنيتن من القيم الأساسية، الحرية والمساواة، ويرتبهما على أساس سمات ثلاث. تتعلق السمتين

(1) حول هذه الحجة انظر:

Cardinal Bernadin: «The Consistent Ethics: What Sort of Framework?» *Origins* 16 (Oct. 30, 1986), pp. 3 4 5, 347-50.

وتتضمن فكرة النظام العمومي كما يعرضها **كاردينال** Cardinal هذه القيم السياسية الثلاث: السلم العمومي، والحماية الجوهرية لحقوق الإنسان، والمعايير المقبولة على نحو مشترك للسلوك الأخلاقي في مجتمع قوامه القانون. ويقر بأنه ليس من الضروري أن تتحول كل الأوامر الأخلاقية إلى قوانين مدنية ردعية، ويعتقد بأنه من المفيد جدًا بالنسبة للنظام السياسي والاجتماعي أن يحفظ حياة الناس وحقوقهم الأساسية، ويأمل في أن يبرر الحرمان من الحق في الإجهاض استنادًا إلى هذه القيم السياسية الثلاث. لا أقيّم حجته هنا إلا أني أقول بأن لها علاقة واضحة بصورة العقل العمومي بصرف النظر عما إذا كانت معقولة في ذاتها أم لا أو أنها أكثر تعقلًا من غيرها من الحجج على الطرف الآخر، وتلك مسألة أخرى. وكما هو الحال بالنسبة لأي شكل من أشكال التسويغ، قد ينطوي على مغالطة أو أنه خاطئ.

(2) أستطيع أن أقول إلى هذا الحد أن وجهة النظر هذه شبيهة بوجهة نظر **الأب موراي** حول الموقف الذي ينبغي على الكنيسة اتخاذه حول استعمال وسائل منع الحمل:

Feather John Courtney Murray: *We Hold These Truths* (New York: Sheed and Ward, 1960), pp. 1 5 7f. See also Mario Cuomo's lecture on abortion in his Notre Dame lecture of 1984 in *More Than Words* (New York: Sc. Martin's, 1993), pp. 32 - 51.

وأنا مدين في ذلك إلى Paul Weithman وLeslie Griffin لمناقشاتهم وتوضيحهم حول النقاط المثارة هنا وفي الهامشين السابقين ولاعتبارهما موقفي قريبًا جدًا من موقف **الأب موراي**.

الأولى والثانية بالحقوق والحريات الأساسية وأولوياتها وسبل تنظيمها. في حين تتعلق الثالثة بتوفير أكبر الضمانات لكي يتمتع جميع المواطنين بحرياتهم ويستفيدون منها بشكل ذكي وفعال. وبطبيعة الحال، ينبغي لهذه السمة الثالثة أن تستجيب لمقتضيات معيار التبادلية بما يفرض على البنية الأساسية منع كل إجحاف في أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تتجاوز تلك التي يسمح بها هذا المعيار. فبدون المؤسسات من (أ) إلى (هـ) المذكورة أدناه أو ترتيبات مماثلة، يمكن لأوجه اللامساواة المجحفة تلك أن تتسع رقعتها أكثر في تقدير الليبراليات السياسية المعقولة. ذلك هو متطلب الحس السليم في علم الاجتماع السياسي.

يعالج كتاب **الليبرالية السياسية** هذا المتطلب في ثلاثة مواضع بشكل مختصر. أولًا، في الجزء الثاني، على مستوى الدرس الرابع، حيث يبيّن في الفقرة السادسة منه كيف يمكن لإجماع دستوري أن ينشأ تدريجيًا عن فترة سابقة وقع فيها تبني المبادئ الدستورية مثل حرية الضمير على مضض فقط كجزء من تسوية مؤقتة (Modus Vivendi)، وثانيًا، في الفقرة السابعة من نفس الدرس حيث ينظر في كيفية تحول إجماع دستوري إلى إجماع تقاطعي. وأما الثالث، فقد جاء في الفقرة الثامنة من الدرس نفسه حيث نرى أنه بالإمكان اعتماد مذهب شمولي يدعم تصور سياسي على أمل أن يتحول بسرعة إلى نظام دستوري عادل. ويتمثل الفرق الجوهري بين إجماع دستوري وإجماع تقاطعي في أن الأول ينشأ حول بعض المبادئ الدستورية التي تضمن مختلف الحريات. وقد أصبحت هذه المبادئ - مثل حرية الضمير - مؤخرا أكثر شمولًا مما كانت عليه في إعلان الاستقلال وفي إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان.

ولعل أهم انتقاد قد يوجه لتلك الحريات المضمونة منظورًا إليها بمعزل عن غيرها، هو ذاك الذي يعتبرها مجرد حريات صورية. (الدرس الثامن، 7)[1]. ولكن هذا الانتقاد إنما يصدر عن مواقف هي في حد ذاتها لا تعدو أن تكون سوى شكل

(1) لقد كان المؤلفون من أتباع **هيغل** و**ماركس** ومن ذوي النزعة الاشتراكية على حق تمامًا في اعتراضهم هذا.

متواضع جدًا من الليبرالية، بل ليست ليبرالية إطلاقًا وإنما ليبرتاريانية (الدرس السابع، 3)[1]. وهذه الأخيرة لا تصل بين الحرية والمساواة وفق نهج الليبرالية لأنها تفتقر إلى معيار التبادلية وتسمح بأوجه اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية مهما تكن مجحفة قياسًا لتلك التي يفترضها هذا المعيار. وفي هذه الحالة، لن نحقق الاستقرار للأسباب الوجيهة التي يفتقر لها دائمًا النظام الدستوري الصوري المحض. وفيما يلي نعرض ما يميز المؤسسات التي يفترضها هذا الاستقرار:

أ. التمويل العمومي للانتخابات وسبل ضمان توفير المعلومات حول المسائل السياسية (الدرس الثامن، 13-12). إقرار هذه الترتيبات (وما سيأتي أدناه) ليس سوى مجرد تلميح حول حاجة التمثيليات وغيرها من المؤسسات الرسمية لأن تكون مستقلة بما فيه الكفاية عن المصالح الاجتماعية والاقتصادية الخاصة وتوفير المعرفة والمعلومات التي يُعتمد عليها في تشكيل السياسات وتقييمها بذكاء من قبل المواطنين الذين يستخدمون العقل العمومي.

ب. المساواة المنصفة في الفرص، وخاصة في مجال التربية والتكوين. لأنه من دون هذه الفرص لن تتمكن جميع فئات المجتمع من المشاركة في مناقشات العقل العمومي أو المساهمة في السياسات الاجتماعية والاقتصادية.

ج. توزيع عادل للدخل والثروة يلتقي بالشرط الثالث للّيبرالية: يجب أن نضمن لجميع المواطنين أفضل الوسائل الضرورية حتى يستفيدوا من حرياتهم الأساسية بذكاء وفعالية[2]. وفي غياب هذا الشرط، يميل أصحاب الثروة والدخل إلى الهيمنة على الفئات الدنيا ويسعون بشكل متزايد لتوظيف السلطة السياسية لصالحهم.

---

(1) انظر كذلك الدرس السابع، 4 و9.

(2) تعتبر تلبية هذا الشرط في الحسبان أكثر إلحاحًا بكثير من توفير الغذاء والكساء والمأوى، أو ببساطة من تلبية الحاجات الأساسية. وتعرف الحريات الأساسية من خلال قائمة الحريات الأساسية والفرص، وتشمل الحريات السياسية والاستفادة المنصفة من الإجراءات السياسية.

د. يصبح المجتمع بمنزلة الملاذ الأخير للتشغيل من خلال السياسات العامة أو المحلية، أو السياسات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى. انعدام الشعور بالأمن مع مرور الزمن، وغياب فرصة الحصول على عمل هادف وكثرة مشاغلهم ليس فقط مدمرًا لاحترام المواطنين لذواتهم ولكن أيضًا لشعورهم بأنهم أعضاء في المجتمع وليس مجرد أسرى. فهذا يؤدي إلى النقمة على الذات والإحساس بالمرارة والاستياء.

هـ. ضمان الرعاية الصحية الأساسية لجميع المواطنين.

لا تستجيب هذه المؤسسات، بطبيعة الحال، بشكل كامل لمبادئ نظرية العدالة إنصافًا. نحن لا نناقش ما تفترضه هذه المبادئ ولكن قائمة المتطلبات الأساسية للبنية الأساسية في إطار المثل الأعلى للعقل العمومي، لأنه متى اهتدى به المواطنون عن وعي، وفَّر لهم أسباب حماية حرياتهم الأساسية ومنع إجحاف أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية. وكلما انطوى المثل الأعلى للعقل العمومي على شكل من المداولة السياسية العمومية، تكون هذه المؤسسات، وخاصة الثلاث الأولى، ضرورية بما لا يدع مجالًا للشك لهذه المداولة حتى تكون ممكنة ومثمرة. ويعتبر الاعتقاد في أهمية المداولة العمومية أمر جوهري للنظام الدستوري المعقول، ولا بد من إنشاء مؤسسات وترتيبات مخصوصة تدعمه وتحفزه. تقترح فكرة العقل العمومي كيفية تحديد خصائص بنية ومضمون القواعد الأساسية للمجتمع للمداولات السياسية.

وأختم هذا المقطع بتعليق حول محدودية المصالحة بواسطة العقل العمومي. هناك ثلاثة أنواع رئيسة من الصراعات: تلك التي تنشأ عن تناقض مذاهب المواطنين الشمولية، ثم تلك التي تنشأ عن اختلاف أوضاعهم وطبقاتهم ومشاغلهم، أو عن أثنيتهم وجنسهم وعرقهم. وأخيرًا، تلك التي تنشأ عن أعباء الحكم. قد تُلطِّف الليبرالية السياسية من حدة النوع الأول من الصراع ولكنها لا تقضي عليه لأن المذاهب الشمولية، من الناحية السياسية، غير متصالحة بحكم حدة التنافر فيما بينها. ومن ثم يمكن لمبادئ نظام دستوري عادل على نحو معقول أن تصالحنا مع الصنف الثاني من الصراع. وإذا عنّ لنا أن نقبل ولو مرة واحدة مبادئ العدالة أو

الإقرار على الأقل بأنها معقولة (حتى إن لم تكن الأكثر معقولية)، وأن نعلم أن مؤسساتنا السياسية والاجتماعية ينبغي أن تعمل وفقها، فلن ينشأ لدينا هذا الصنف الثاني من الصراع، أو أنه سينشأ بصعوبة. وأعتقد أنه بالإمكان القضاء على مصادر الصراع هذه بشكل كبير عبر تركيز نظام دستوري عادل على نحو معقول تستجيب فيه مبادئ العدالة السياسية لمعيار التبادلية[1]. ولا ينهض كتاب **الليبرالية السياسية** بهذه الصراعات وإنما يترك مسألة حلّها إما عبر نظرية العدالة إنصافًا (كما في **نظرية في العدالة**) أو عبر أيّ تصور سياسي معقول آخر للعدالة. أما الصراعات الناشئة عن أعباء الحكم فتقف دائمًا حجر عثرة أمام تحقيق اتفاق ممكن واسع مداه.

7. يحاول كتاب **نظرية في العدالة** وكذلك كتاب **الليبرالية السياسية** النظر في كيف يمكن أن يتحقق مجتمع حسن التنظيم ديمقراطي وعادل، على نحو معقول، ولماذا ينبغي أن تتبوأ نظرية العدالة إنصافًا منزلة مخصوصة في صلب التصورات السياسية في العالمين السياسي والاجتماعي. وبطبيعة الحال، لا يتورع الكثيرون عن القبول باستنتاج استحالة تحقق مجتمع حسن التنظيم ديمقراطي وعادل، حتى إنهم يعتبرون تلك الاستحالة أمرًا بديهيًا. ألا يعترف هؤلاء بأنه جزء من التطور، جزء من خسارة سذاجة لا يمكن تفاديها؟ ولكن هل يمكن القبول بهذا الاستنتاج بكل سهولة؟ ما هو تأثير فعلنا وما هي تبعات ذلك على موقفنا من العالم السياسي ومن العالم برمته؟

يمكن للفلسفة أن تدرس المسائل السياسية في مستويات عديدة ومختلفة من العمومية والتجريد، تكون جميعها ذات قيمة ومعنى. فقد تثير مسألة تجريم قصف المدنيين جوًا بالقنابل العادية أو بالأسلحة النووية. وأعم من ذلك، قد تثير مسألة أيّ الأشكال والترتيبات الدستورية تكون عادلة، وأيّ القضايا تنتمي بشكل صريح إلى السياسات الدستورية. وأعم من ذلك، أيضًا، قد تتساءل حول ما إذا كان بالإمكان تحقيق مجتمع حسن التنظيم ديمقراطي وعادل على نحو معقول، وما هي شروط

(1) أعتقد أيضًا أن مثل هذا النظام يستطيع أن يتعامل مع هذه الاختلافات الثقافية والقومية (فصل الفكرة الأخيرة الناشئة عن الدولة) وفي هذا الصدد أهتدي بما جاء به:
Yael Tamir: *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press 1993), esp. Ch. 3.

تحققه. أنا لا أقول إن أكثر الأسئلة عمومية هي الأكثر فلسفية ولا هي الأكثر أهمية. ومهما تكن هذه الأسئلة وإجاباتها، وسواء حملت على هذا المعنى أو ذاك فإنها تصب في المعرفة الفلسفية.

إن الجواب عن مسألة ما إذا كان مجتمع عادل وديمقراطي ممكنًا، وربما مستقر للأسباب الوجيهة، يؤثر على خلفية أفكارنا ومواقفنا حول العالم ككل. ويؤثر على هذه الأفكار والمواقف قبل أن نصل إلى السياسة والحدود الفعلية، أو يلهمنا كيفية المشاركة فيها. لا يمكن أن تكون المناقشات حول المسائل الفلسفية العامة أشياء يومية في السياسة، ولكن هذا لا يعني أنها غير ذات أهمية، لأننا نعتقد أن إجاباتهم تقف وراء تشكل المواقف حول الثقافة العمومية والإجراءات السياسية[1]. وإذا سلَّمنا جدلاً كما هو الحال في المعرفة العامية أنه من المستحيل تحقيق مجتمع حسن التنظيم ديمقراطي وعادل، فإن نوعية ونبرة تلك المواقف تعكس تلك المعرفة. وقد سقط نظام **فايمار** Weimer الدستوري لأن دستوره لم يحظَ بدعم أيّ من النخب التقليدية في ألمانيا، أو أنها لم تُبدِ استعدادها للتعاون من أجل تفعيله. إنهم لا يعتقدون أبدًا في جدوى النظام البرلماني الليبرالي. لقد انقضى عهده، فلقد تحوَّل منذ البداية في الفترة الممتدة بين سنتي 1930 و1932 إلى سلسلة من الحكومات الاستبدادية. ولما فشلت الحكومات المتعاقبة بسبب تفاقم وهنها نتيجة افتقادها للدعم الشعبي، اقتنع الرئيس **هيدنبرغ** في نهاية الأمر بأنه لا مفر من هتلر لأنه يحظى بدعم شعبي واسع، ولأن المحافظين يعتقدون في إمكانية التحكم فيه[2]. وقد يفضل آخرون أمثلة مغايرة.

---

(1) أتفق مع **مايكل والزار** Michael Walzer في مراجعته لـ:
Benjamin Barber's *The Conquest of Politics*, in the *New York Review of Books*, February 2, 1989, pp. 42f.

(2) انظر
Carl Schmitt's *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy (Cambridge: M IT Press, 1988).
وخاصة مقدمته للطبعة الثانية (1926) والفصل الثاني. وحول **فايمار**، انظر الأعمال الوجيهة لـ:
Dedev Peukert, *The Weimar Republic*, trans. Allen Lane (Boston: Penguin, 1991), esp. chs. 11 - 14; and Klaus Fischer, *Nazi Germany* (New York: Continuum, 1995), ch. 7 and conclusion, pp. 25 8-263.

يثير ما طبع حروب هذا القرن من عنف شديد وقدرة تدميرية هائلة، بلغت ذروتها في الشر الهوسي في المحرقة، بطريقة ملحة جدًا مسألة ما إذا كان يجب أن تخضع العلاقات السياسية إلى القوة والإكراه فقط. وإن كان من المستحيل تحقيق مجتمع عادل على نحو معقول يُخضع القوة لأهدافه وأن البشر لا أخلاقيين إلى حد كبير، إن لم يكونوا متهكمين ومتكبرين إلى حد يتعذر الشفاء منه، يحق لنا أن نتساءل مع **كانط** هل ما زال ما يستحق أن نحيا من أجله على الأرض؟[1] يجب أن نبدأ من افتراض أن المجتمع السياسي العادل على نحو معقول ممكن، ولكي يكون ذلك ممكنًا، يجب أن يكون البشر ذوي طبيعة أخلاقية، من دون أن يعني ذلك، بالطبع، أن تتصف هذه الطبيعة بالكمال. ولكن أيضًا يمكن للمرء أن يتفهم ويعمل على ذلك وأن يُحوّل بشكل كافٍ بواسطة تصور سياسي معقول للحق وللعدالة من أجل دعم مجتمع له مثله العليا ومبادئه التي يهتدي بها. يحاول كل من كتاب **نظرية في العدالة** وكتاب **الليبرالية السياسية** نحت معالم أيّ التصورات تكون أكثر معقولية حول العدالة تصلح لنظام ديمقراطي وعرض أكثرها معقولية. كما يهتمان بالصيغة التي تجعل من المواطنين مؤهلين لإنشاء (**الليبرالية السياسية** الجزء الثالث) تصورات أكثر معقولية وإلى أي حد يجب أن تدعم سيكولوجيتهم الأخلاقية المجتمع السياسي العادل على نحو معقول على مر الزمن[2]. ولعل التركيز على هذه المسائل هو ما يفسر في جزء منه ما أوحى للعديد من القراء بالطابع المجرد والذهني لهذين الكتابين.

ولن أدافع عن ذلك.

جون رولز

كانون الأول/ ديسمبر 1995

(1) «إذا انتفت العدالة، لم يعد لنا ما يستحق أن نحيا من أجله على وجه الأرض»:
(*Rechtslehn*, in remark E following §49, Ak: VI: 332).

(2) حول هذه السيكولوجيا انظر:
Theory, Pt. III, esp. Ch. 8 and PL: II: 1 - 3.

الجزء الأول

مقومات الليبرالية السياسية الأساسية

الدرس الأول

أفكار أساسية

قد يبدو عنوان هذا الكتاب «**الليبرالية السياسية**» مألوفًا جدًا، بيد أن الأمر، بالنسبة لي، يختلف تمامًا عما قد يتبادر لذهن القارئ بشأن ذلك. وعليه قد يبدو من المناسب الانطلاق من تحديد معنى الليبرالية السياسية وربما أيضًا من مصطلح «السياسية». غير أن ذلك لا يبدو مفيدًا البتة منذ البداية لأنه يتعيّن علينا أن نبدأ أولًا بمسألة أساسية تلك التي تتعلق بالعدالة السياسية في مجتمع ديمقراطي والتساؤل حول أيّ تصور للعدالة يتطابق مع الشروط المناسبة للإنصاف التي يفترضها التعاون الاجتماعي بين مواطنين منظورًا إليهم بوصفهم أحرارًا ومتساوين، وبوصفهم أعضاء من المجتمع متعاونين تعاونًا كاملًا طوال حياتهم كاملة ومن جيل إلى جيل.

وأضيف إلى هذه المسألة المهمة مسألة أخرى، تلك المتعلقة بالتسامح بشكل عام، ذلك أن أهم ما يطبع الثقافة السياسية في المجتمع الديمقراطي هو تعدد المذاهب الأخلاقية والفلسفية والدينية المتناقضة وغير المتجانسة، على أن بعضها معقول جدًا. وترى الليبرالية السياسية في هذا التعدد للمذاهب المعقولة نتيجة ـ لممارسة ملكات الذهن البشري ضمن خلفية مؤسسات حرة ودائمة ـ ينبغي ألا نستغني عنها على المدى البعيد. ومن ثم يمكن صياغة هذا المشكل الثاني على النحو التالي: ما هي المبررات التي يستند إليها هذا التحديد للتسامح آخذين في الاعتبار حقيقة التعددية كنتيجة تحتمها المؤسسات الحرة؟ وإذا ما جاز لنا أن نربط بين المسألتين فقد يستوقفنا عندئذ التساؤل التالي: ما مدى قدرة مجتمع عادل ومستقر يتكون من مواطنين أحرار ومتساوين ينتمون إلى مذاهب أخلاقية وفلسفية ودينية شديدة التباين على البقاء على نحو دائم؟

تعتبر الليبرالية السياسة أن من بين الصراعات التي يتعذّر حلها تلك التي تتعلق خاصة بالمسائل بالغة الحساسية مثل الدين والرؤى الفلسفية للعالم ومختلف التصورات حول الخير الأخلاقي. وعليه فقد نُصاب بالذهول أن نرى مواطنين أحرارًا ومتساوين تشقهم مثل هذه التباينات الحادة يتعاونون فيما بينهم على قاعدة الإنصاف، وفي الواقع لا شيء يفيد بغير ذلك تاريخيًا إلا قليلًا. وعليه لا يبدو أننا نواجه مشكلًا جديدًا بقدر ما تحاول الليبرالية السياسية اقتراح طريقة جديدة، في تقديري، تساعد على إيجاد الحل المناسب له. وسنحتاج في عرضنا لهذا الحل لطائفة من الأفكار الأساسية التي سأعمل على تحليلها في هذا الدرس الأول حتى إذا بلغت الفقرة الثامنة منه أستخلص تعريفًا ممكنًا لما أعنيه بالليبرالية السياسية.

الفقرة الأولى: مسألتان أساسيتان تستحقان المعالجة

1. وحتى أنطلق بالنظر في المسألة الأولى أقول بأن لا شيء يوحي بشكل صريح إلى حد الآن-رغم ما شهده الفكر الديمقراطي من تطور خلال القرنين الماضيين (18و19) -بأن هناك إجماعًا حول الطريقة التي ينبغي أن تنتظم وفقها مؤسسات الديمقراطية الدستورية الرئيسة مع الأخذ بعين الاعتبار وجوب احترام الشروط المنصفة للتعاون بين مواطنين أحرار ومتساوين. وهذا ما تشهد عليه السجالات الحادة حول الطريقة الأمثل للتعبير عن قيمتي الحرية والمساواة ضمن الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين مع ضمان احترام مقتضيات كليهما. والحقيقة أن هذا الصراع هو في صميم طبيعة تقاليد الفكر الديمقراطي نفسه. وهو صراع بين التقليد الذي أرسى قواعده **لوك** الذي يعطي وزنًا أكبر لما يسميه **كونستان** «حرية المحدثين»، أي حرية التفكير وحرية الضمير، وبعض الحقوق الأساسية للشخص وحق الملكية فضلًا عن سيادة القانون، من جهة، والتقليد الذي يُنسب عادة إلى **روسو** الذي يعطي وزنًا أكبر لما يسميه **كونستان** «حرية الأقدمين» والتي تشمل أساسًا الحريات السياسية المتساوية وقيم الحياة العمومية[1] من جهة أخرى. ولقد

(1) لمزيد الاطلاع انظر بنيامين **كونستان في التمييز بين حرية الأقدمين وحرية المحدثين** (1819) على مستوى المقدمة حيث يميز بين ما تطرحه الفلسفة السياسية القديمة وما تطرحه الفلسفة السياسية الحديثة من إشكاليات، ففي ذلك ما يساعد على تمثل حقيقة هذا التمييز الذي يقيمه هذا المفكر بين =

ساهم هذا التمييز التقليدي في نسقنة الأفكار في هذا الشأن وتثبيتها.

وفي هذا السياق، تعتبر نظرية العدالة إنصافًا[1] بمنزلة حل مناسب لهذه المسألة الأولى من خلال قدرتها على التوفيق بين هذين التقليدين المتنافسين، ذلك أنها تنطلق أولًا من اقتراح مبدأين في العدالة يقومان مقام الخطوط التوجيهية للمؤسسات الأساسية من أجل تحقيق قيمتي الحرية والمساواة، وثانيًا لأنها تعمل على تحديد تصور لهذين المبدأين على نحو يجعل منهما الأقدر من غيرهما من مبادئ العدالة على الاستجابة لتصورنا للمواطنين ضمن الديمقراطية الدستورية منظورًا إليهم كأشخاص أحرار ومتساوين. وهكذا، فإن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن أيّ انتظام للمؤسسات الأساسية لن يكون قادرًا على تحقيق الحرية والمساواة في غياب تصور للمواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين. وعليه يمكن صياغة مبدأي العدالة (كما لاحظت أعلاه) على النحو التالي[2]:

1. لكلّ شخص حق متساوٍ مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسية المتساوية وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية. وضمن هذا النسق القيمة المنصفة للحريات السياسية المتساوية هي فقط ما ينبغي تأمينه.

2. لا بدّ أن تستجيب أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية لشرطين:

أ. أن تكون مرتبطة بوظائف ومناصب مفتوحة أمام الجميع وفي إطار من المساواة المنصفة في الفرص.

= «حرية الأقدمين» و«حرية المحدثين»:

Political Writings, traslated and edited by Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press) In Benjamin Constant.

(1) يتعلق الأمر هنا بتصور العدالة كما عرضته في كتاب **نظرية في العدالة**

(2) تختلف الصياغة التي أقدمها هنا عن تلك التي عرضتها في كتاب **نظرية في العدالة** إلا أنها تلتقي مع تلك التي عرضتها في «الحريات الأساسية وأولويتها»

«The Basic liberties and their priority», *Tanner lectures on human values* volume III, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), p. 5

في مجمل ردودي على بعض الانتقادات المهمة التي صدرت عن هـ. ل. أ. **هارت** وهي انتقادات اضطرتني إلى مراجعة تحليل الحريات الأساسية في **نظرية في العدالة**، وقد ضمنها في مقال له بعنوان «رولز، حول الحرية وأولويتها»

«Rawls, in Liberty and her priority», *University of Chicago Law Review* 40 (Spring 1973): 535-55. In this volume, see VIII, pp. 291, 331-34, respectively.

ب. أن تضمن أكثر ما يمكن من الامتيازات لمن هم أقل امتيازًا في المجتمع.

ويحكم كل من هذين المبدأين ميدان معين من المؤسسات لا فقط فيما يتعلق بالحقوق الأساسية والحريات والفرص، وإنما أيضًا فيما يتعلق بمقتضيات المساواة. ويتكفل الجزء الثاني من المبدأ الثاني بتحقيق التوافق حول قيمة تلك الضمانات الدستورية[1]. ويعمل المبدآن معًا، مع أولوية الأول على الثاني، على تنظيم المؤسسات التي تكون مهمتها تحقيق تلك القيم.

2. وإذا كان هذا الأمر يحتاج بداهة إلى مزيد التوضيح فيما يتعلق بمعنى وتطبيق هذه المبادئ، فإن المجال هنا لا يسمح وعليه سأكتفي ببعض الملاحظات في شأن ذلك، من ذلك أني أعتبر هذه المبادئ كتعيين لمضمون تصور سياسي ليبرالي للعدالة. ويتجلى ذلك المضمون في خصائص ثلاث هي: أولًا، توصيف الحقوق الأساسية والحريات والفرص (الخير المشترك كما تفترضه الأنظمة الديمقراطية الدستورية)، وثانيًا، تعيين أولوية خصوصية لتلك الحقوق والحريات والفرص بما يضمن خاصة الالتزام بمتطلبات الخير العام والقيم الكمالية. وثالثًا، ضبط معايير تضمن لجميع المواطنين بشكل متساو الاستفادة من الوسائل المناسبة للتمتع بحرياتهم وحظوظهم بشكل فعلي. بيد أنه يمكن أن نفهم هذه الخصائص الثلاث بطريقة مغايرة وهو ما يعني وجود صيغ مختلفة لليبرالية.

ومن ثمة، يُعبِّر مبدآ العدالة عن صيغة من الليبرالية ذات طابع مساواتي وذلك للأسباب الثلاثة التالية: أ. يضمن هذان المبدآن أن تكون للحريات السياسية قيمة منصفة بحيث يجب ألا ننظر إليها باعتبارها مجرد حريات صورية خالصة. ب. أن المساواة المنصفة في الفرص (إذن هي أيضًا ليست صورية خالصة)، و ت. أن مبدأ التباين يقول بأن أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بالوظائف والمناصب ينبغي لها أن تنتظم بكيفية تكون فيها في صالح من هم أقل حظًا في المجتمع بغض النظر عن حدتها أو حجمها[2]. ولقد ظلت هذه العناصر تراوح

---

(1) يمكن تدقيق قيمة تلك الضمانات اعتمادًا على مؤشر الخيرات الأولية. ولمزيد من الاطلاع بأكثر تفصيل حول هذا الإجراء انظر II، 5§ وأيضًا، V، 4-3§

(2) يثير تفسير مبدأ التباين عددًا مهمًا من الاستفهامات. من ذلك مثلًا أن قائمة الأعضاء الأقل حظًا في المجتمع هي حصيلة وصف وليست حصيلة تعيين صارم (كما جاء على لسان: =

مكانها على ما هي عليه في كتاب **نظرية في العدالة** حيث تقوم بمنزلة حجة لفائدتها. وسأعتمد على امتداد هذه الدروس نفس التصور المساواتي للعدالة كما هو الحال في كتاب **نظرية في العدالة** بحيث لن تؤثر فيه بعض المراجعات التي قد تطرأ عليه من حين لآخر[1] فالمشكل بالنسبة إلينا يتعلق بالليبرالية السياسية وبالأفكار التي تقوم عليها ولأجل ذلك تدور معظم جدالاتنا تخصيصًا حول التصورات الليبرالية بصفة عامة رغم ما تشهده من تنوع كما هو الحال بالنسبة لفكرة العقل العمومي (الدرس السادس).

ولكن اختصار المسألة بهذا الشكل كما يوحي بذلك الشرح الموجز لمبادئ العدالة قد يُذهب عنها أبعادًا أخرى مهمة، من ذلك مثلًا، على وجه الخصوص، أن مبدأ التساوي في الحقوق والحريات الأساسية يمكن أن يفقد بكل سهولة أولويته المعجمية لصالح المبدأ الذي يفترض أن يؤدي استيعاب تلك الحقوق والحريات وممارستها ضرورة إلى تلبية الحاجات الضرورية للمواطنين. بيد أنه من الضروري التأكيد على أن مجال انطباق المبدأ الأول يفترض مبدأً من هذا الجنس[2]. ولكني لن أهتم هاهنا بمثل هذه المسائل.

= Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., Harvard University press; 1972).

وعلاوة على ذلك، فإن مبدأ التباين لا يفترض نموًا اقتصاديًا مطردًا عبر الأجيال من أجل تنمية وتأويج انتظارات الأعضاء الأقل حظًا إلى أجل غير مسمى. فهذا المبدأ ينسجم مع الفكرة التي يقول بها **جون ستيوارت ميل** حول المجتمع في الدولة المستقرة العادلة عندما يدرك تراكم رأسمالها (الحقيقي) درجة الصفر. فما يتطلبه المبدأ، في واقع الأمر، هو أن مظاهر التفاوت مهما تكن كبيرة جدًا ومهما يبدي الأشخاص من استعداد للعمل من أجل تحسين أوضاعهم، فينبغي أن تُعدل أشكال اللامساواة السائدة بحيث تكون مجدية أكثر في صالح من هم أقل حظًا في المجتمع. وأنا أدرك تمامًا أن هذه الملاحظات ليست واضحة بما فيه الكفاية ولكنها رغم ذلك تؤشر على الطابع المعقد لهذه المسألة التي لم تنل حظها من التحليل في هذه الدروس.

(1) أجدني مضطرًا لهذا التدقيق لأن هناك من النقاد من زعم بأن انهمامي بالليبرالية السياسية هو بمثابة تخلّ صريح عن التصور المساواتي لنظرية العدالة وعليه فإني أعتقد بأن أيّ من هذه المراجعات يمكن أن تعني تغييرا جذريًا في تصوري للعدالة وأن تلك المزاعم لا أساس لها.

(2) من أجل صياغة مبدأ من هذا الجنس فضلًا عن صياغة مرشدة وكاملة (في أربعة أجزاء) لمبدأي العدالة مصحوبة بمراجعات هامة انظر كتاب

Rodney Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton, Princeton University Press, p.14

والحقيقة فإن بعض ما ذهب إليه في شرحه ذاك مهم جدًا حتى إني أتفق فيه معه تمامًا عدا ما جاء في =

3. أعود من جديد لأنبه إلى أن المسألة الأولية التي ينبغي التأكيد عليها أولًا وبالذات تتعلق بالبحث في الكيفية التي تستطيع من خلالها الفلسفة السياسية إيجاد قاعدة مشتركة تسمح لها بالإجابة عن السؤال الأساسي التالي: أيّ المؤسسات الأكثر قدرة على ضمان الحرية الديمقراطية والمساواة؟ قد لا تستطيع الفلسفة السياسية فعل أيّ شيء في هذا الصدد سوى تلطيف حدة الصراع في المواقف بشأن ذلك. لكن ذلك دأب الأفكار والتصورات بصفة عامة، فحتى تلك القناعات الأكثر رسوخًا يمكن أن تتطور باطراد الزمن، فلقد أصبح التسامح الديني سائدًا اليوم ولم يعد للاضطهاد الديني أو للادعاءات الكهنوتية ما يبررها. وبالمثل لم يعد الاسترقاق، الذي اعتبر دائمًا أصل الحرب الأهلية عندنا، مقبولًا لأنه جور في ذاته. وعلى الرغم من أن بعض أعراضه وآثاره لا تزال قائمة ضمن بعض السياسات الاجتماعية والمواقف غير المعلنة، فلا أحد مستعد للدفاع عنه أو تبريره. يتمثل غرضنا هاهنا في تنظيم تلك القناعات من قبيل الاعتقاد في قيمة التسامح الديني أو رفض الاسترقاق وكل الأفكار والمبادئ الأساسية التي تنطوي عليها بصفة ضمنية بشكل منسجم ومتسق ضمن تصور سياسي للعدالة، فمثل تلك القناعات تمثل مرتكزات ثابتة لا يستهان بها بحيث ينبغي على كل تصور معقول أن يأخذها بعين الاعتبار. سأنطلق، إذن، من فحص الثقافة العمومية ذاتها بوصفها خزانًا مشتركًا من الأفكار والمبادئ الأساسية المعترف بها ضمنيًا. ومن ثم آمل أن أصوغ هذه الأفكار والمبادئ بوضوح بما فيه الكفاية حتى تندمج ضمن تصور سياسي للعدالة ينسجم مع قناعتنا الأكثر رسوخًا. ذلك ما أعنيه عندما أتبنى تصورًا سياسيًا للعدالة. ونعرب عن ذلك بالقول إن التصور السياسي للعدالة، حتى يكون معترفًا به، يجب أن يتفق مع قناعاتنا الراسخة جدًا، على جميع مستويات العمومية، بعد التروي المستحق، أو فيما أسميه في موضع آخر «التوازن المتروِّي»[1].

= (3 ب) (3b) حيث يبدو وكأنه يفرض صورة اجتماعية للتنظيم الاقتصادي. ولا يتمثل المشكل بالنسبة لي في المرجعية الاجتماعية في حد ذاتها ولكني لا أرى ضرورة البتة في إقحامها في المبادئ الأولية للعدالة. وعليه فأنا اعتبر أن مبادئ العدالة (كما هو الشأن في كتاب **نظرية في العدالة**) هي التي تؤشر على القيم الأساسية التي من خلالها نحكم إن كان الطابع الاجتماعي بشكل أو بآخر مبررًا ضمن سياق مجتمعي ما.

(1) انظر كتاب **نظرية في العدالة** (النسخة الأصلية)، ص 20 وما بعدها، وص48_51، وص120 وما بعدها. =

إن الثقافة السياسية العمومية تحتمل تناقضًا على غاية من العمق. وينبغي لها أن تكون كذلك أصلًا حتى يستمر الجدل حول الفهم الأنسب للحرية والمساواة. وهذا يفترض أن نجاحنا في العثور على أساس لتوافق عمومي يقتضي أن نعثر على تصور سياسي للعدالة يُعبِّر عن الأفكار والمبادئ المألوفة بطريقة مغايرة نوعًا ما. ذلك ما تحاول نظرية العدالة إنصافًا أن تعمل عليه بواسطة فكرة ناظمة أساسية تنتظم حولها مختلف الأفكار الأخرى. إنها فكرة المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون بين أشخاص أحرار ومتساوين منظورًا إليهم كأعضاء في المجتمع متعاونين بشكل كامل طوال حياتهم الكاملة. وهي فكرة تتضمن الأساس الذي يمكن من خلاله أن نجيب عن السؤال الأول الأساسي وسنعرض لها أدناه في الفقرة الثالثة.

4. ولنفترض أن نظرية العدالة إنصافًا بلغت أهدافها وأننا اهتدينا إلى تصور سياسي للعدالة المعترف بها عموميًا، فإن هذا التصور سيوفر، إذن، وجهة نظر معترف بها عموميًا يكون بمقتضاها كل المواطنين قادرين فيما بينهم على اختبار مدى عدالة مؤسساتهم السياسية والاجتماعية. إنه تصور يمكنهم من ذلك عبر الاستشهاد بما هو معترف به عموميًا فيما بينهم كأسباب وجيهة وسديدة ينتقيها هذا التصور نفسه. وهكذا يمكن لكل مواطن أيًا كان وضعه الاجتماعي وأيًا كانت مصالحه الخاصة، أن يقيّم بالطريقة ذاتها مؤسسات المجتمع الرئيسة وطريقة انتظامها في اتجاه تشكيل نظام تعاون اجتماعي.

إن هدف النظرية، في المقام الأول عملي، إذ يتمثل في إيجاد تصور للعدالة يستطيع المواطنون أن يتشاركونه ويمكن أن يكون أساس اتفاق سياسي إرادي ومعلن ومعقول. تصور يُعبِّر عن عقلهم السياسي والعمومي والمشترك. ولكن حتى

= تتمثل إحدى أهم سمات التوزان المتروّي في أنه يتضمن قناعتنا الراسخة جدًا في كل مستويات العمومية، فلا يتعلق الأمر بمستوى بعينه، مثل ذلك الذي يتعلق بمبادئ أو أحكام معينة في حالات معينة، ينظر إليه كأساس. يمكن أن تكون لها بلا استثناء مصداقية مبدئية. ويمكن أن نميز هاهنا في التوازن المتروّي بين توازن ضيق وآخر واسع (narrow and wide) كما قمت بذلك في كتاب **نظرية في العدالة**، ص49-50 (من دون أن استخدم هذين المصطلحين)، ولقد استخدمت المصطلحين، ضيق وواسع، أول مرة في الفقرة الأولى من مقال:
«Independence of Moral Theory», *Proceedings of the American Philosophical Association* 49 (1974).

تدرك هذا العقل المشترك، يتعيّن على تصور العدالة، متى استطاع إلى ذلك سبيلًا، أن يكون مستقلًا عن المذاهب الفلسفية والدينية المتعارضة والمتضاربة التي يتبناها المواطنون. وتعمل الليبرالية السياسية في إطار سعيها لصياغة مثل هذا التصور على تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها. ولقد تمت الاستعاضة تدريجيًا عن المذاهب الدينية، التي مثلت أساسًا رسميًا للمجتمع في القرون الماضية، بمبادئ حكم دستورية يؤيدها جميع المواطنين مهما تكن حساسياتهم الدينية. وبالمثل، لا يمكن للمذاهب الفلسفية والأخلاقية الشمولية التي يقرها المواطنون عمومًا، ولم تعد كذلك أبدًا، حتى إن استطاعت ذلك، أن تمثل أساسًا رسميًا للمجتمع.

لأجل ذلك تسعى الليبرالية السياسية إلى إيجاد تصور سياسي للعدالة يعضده إجماع تقاطعي بين مذاهب دينية فلسفية وأخلاقية معقولة مختلفة في المجتمع الذي ينتظم وفقها[1]. ومتى تسنى ذلك توفر الأساس الضروري للإجابة عن سؤالنا الأساسي الثاني: كيف يمكن لمواطنين لا يزالون منقسمين بشكل عميق حول مذاهبهم الدينية والفلسفية والأخلاقية أن يحافظوا على مجتمع عادل ومستقر. ومن أجل إدراك هذه الغاية، فإنه من الضروري، بطبيعة الحال، أن تفسح وجهات النظر الفلسفية والأخلاقية الشمولية التي نستخدمها عادة عند مناقشة المسائل السياسية الأساسية المجال للحياة العامة. إن العقل العمومي - حيث يتناقش المواطنون في المنتدى العمومي حول الأساسيات الدستورية والمسائل الأساسية للعدالة - هو الآن أفضل توجيه من خلال التصور السياسي للمبادئ والقيم التي يمكن لجميع المواطنين أن يؤيدوها (الدرس السادس). وهذا التصور السياسي ينبغي أن يكون، إن جاز التعبير، سياسيًا وليس ميتافيزيقيًا[2].

تستهدف الليبرالية السياسية، إذن، تصورًا سياسيًا للعدالة بوصفه وجهة نظر قائمة بذاتها. ولا تفترض أيّ مذهب إبستمولوجي أو ميتافيزيقي مخصوص يتجاوز ما هو متضمن في التصور السياسي ذاته. ولما كان هذا التصور سياسيًا قائمًا بذاته

(1) لقد حددتُ فكرة الإجماع التقاطعي في الفقرة الثالثة على مستوى المقطع الثاني وناقشتها بإسهاب في الفقرة السادسة على مستوى المقطعين الثالث والرابع.

(2) يساعد السياق هنا على تحديد معنى عبارة: «سياسي وليس ميتافزيقي».

بوصفه تعبيرًا عن القيم السياسية، فإنه لا ينكر وجود قيم أخرى تنطبق، مثلًا، على الشخص والأسرة والجمعيات، كما أنه لا يفترض أن تكون القيم السياسية منفصلة عن غيرها من القيم ومنقطعة عنها. إنه هدف، كما قلت، يتمثل في تحديد الميدان السياسي وتصوره للعدالة بحيث يمكن أن يعضد مؤسساته إجماع تقاطعي. وإذا كان كذلك، فإن هذا التصور السياسي يرى فيه المواطنون تصورًا مستخلصًا من قيمهم الأخرى أو متوافقًا معها أو على الأقل لا يتعارض معها عند ممارستهم لحرية التفكير والضمير وفي إطار مذاهبهم الشمولية.

الفقرة الثانية: فكرة تصور سياسي للعدالة

1. لقد استخدمت إلى حد الآن فكرة تصور سياسي للعدالةمن دون أن أفسرها بالشكل المطلوب. يؤشر ما سبق ذكره، على حد السواء، على ما أعنيه بتلك الفكرة ولماذا ينبغي للّيبرالية السياسية أن تستخدمها. ومع ذلك من الضروري أن نبيّن ذلك على نحو واضح: يتميز التصور السياسي للعدالة، في تقديري، بثلاث سمات تتجلى كل منها في نظرية العدالة إنصافًا وهي نظرية صارت، في اعتقادي، معروفة إلى حد ما.

تتعلق السمة الأولى بموضوع التصور السياسي. فلما كان هذا التصور، بطبيعة الحال، تصورًا أخلاقيًا[1]، فإنه قد أعدّ لنوع معين من الموضوعات، أي المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وبصفة خاصة ينطبق على ما أسميته «البنية الأساسية للمجتمع»، مجتمع أعتبره، بحسب معطياتنا الراهنة، بمنزلة ديمقراطية دستورية حديثة. (وإني لأستعمل مصطلحي: «ديمقراطية دستورية» و«نظام ديمقراطي»، وبعض العبارات الشبيهة بطريقة تبادلية، ما لم يكن في الأمر تناقض). وأقصد ببنية أساسية مؤسسات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الرئيسة وطريقة انتظامها ضمن نظام موحد للتعاون الاجتماعي من جيل إلى جيل[2]. ويتعلق

(1) عندما نقول إن هذا التصور، تصور أخلاقي، فإنما نعني، من بين أمور أخرى، أن مضمونه يُعطى من خلال مثل ومبادئ ومعايير معينة، وأن هذه القواعد تُعبِّر عن قيم معينة، وفي هذه الحالة قيم سياسية.

(2) انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 2، وكذلك «البنية الأساسية للمجتمع بوصفها موضوعًا للعدالة» في هذا الكتاب.

هذا التصور السياسي للعدالة أساسًا بالبنية التي تتكون من المؤسسات الأساسية والمبادئ والمعايير والأوامر التي تنطبق عليها وكذلك بما إذا كانت طبيعة أعضاء المجتمع الذين يتعيّن عليهم تحقيق هذه المثل ومواقفهم تستجيب لهذه القواعد.

ورغم ذلك، أفترض أن هذه البنية الأساسية هي بنية مجتمع مغلق: مجتمع مستقل ولا علاقة له بغيره من المجتمعات، يدخله أعضاؤه فقط عند الولادة ويغادرونه فقط عند الموت، بما يسمح لنا بأن نعتبرهم كأعضاء ولدوا في مجتمع ينحتون فيه حياتهم من بدايتها حتى نهايتها. أن يكون مجتمعًا مغلقًا ليس سوى ضرب من التجريد على قدر من الأهمية غير مبرر، إلا لأنه يمكننا من التركيز على بعض مسائل خلوة من التفاصيل التي من شأنها أن تشتت تركيزنا ذاك. وفي مرحلة معينة، يجب أن يتناول التصور السياسي للعدالة العلاقات العادلة بين الشعوب، أو قانون الشعوب، كما عبرت عن ذلك. فلا نناقش في هذه الدروس كيف يمكن وضع قانون للشعوب، انطلاقًا من نظرية العدالة إنصافًا كما طُبقت أولًا في مجتمعات مغلقة[1].

2. أما السمة الثانية فتتعلق بطريقة تقديم هذا التصور: فالتصور السياسي للعدالة يقدم بوصفه وجهة نظر قائمة بذاتها. ولئن كنا نريد أن يكون التصور السياسي مبررًا بالرجوع إلى واحد أو أكثر من المذاهب الشمولية، فإنه لا يقدم كما هو أو بوصفه مستمدًا من مثل هذا المذهب الذي ينطبق على البنية الأساسية للمجتمع، كما لو كانت هذه البنية مجرد موضوع آخر ينطبق عليه هذا المبدأ، ومن المهم التنصيص على هذه النقطة. وهذا معناه أن علينا التمييز بين طريقة تقديم تصور سياسي وبين أن يكون هذا التصور جزءًا من مذهب شمولي أو يتوقف عليه. وأفترض أن جميع المواطنين يؤيدون مذهبًا شموليًا على علاقة بالضرورة بالتصور السياسي الذي يقبلون به بشكل أو بآخر. غير أن السمة الفارقة التي تميز تصورًا سياسيًا ما هو أنه يقدّم بوصفه قائمًا بذاته، وأنه يُعرض بشكل مستقل عن ذلك السياق واسع

(1) انظر، «قانون الشعوب» (محاضرة لفائدة منظمة العفو الدولية في أكسفورد) نشرت مع محاضرات أخرى لفائدة منظمة العفو الدولية» عن طريق:
Basic Books, 1993.

النطاق ومن دون أن تكون مرجعًا له. وبعبارة راهنة، يعتبر التصور السياسي مثالًا ومكونًا جوهريًا يمكن أن تسوغه وتدعمه مذاهب شمولية معقولة مختلفة قائمة في المجتمع الذي ينتظم وفقه. وهذا يعني أنه يمكن أن يقدّم من دون أن يقول أو يعلم أو يجازف بأيّ شيء كائنًا ما كان بشأن المذاهب التي يمكن أن يكون مقومًا من مقوماتها أو أنها تدعمه.

وفي هذا الصدد، يختلف التصور السياسي للعدالة عن معظم المذاهب الأخلاقية لأن هذه الأخيرة يُنظر إليها عمومًا كوجهات نظر عامة وشمولية على غرار المنفعية التي تعتبر هاهنا أبرز مثال على ذلك حيث ينطبق مبدأ المنفعة، كيفما كان، على جميع أنماط الموضوعات بدءًا من سلوك الأفراد والعلاقات الشخصية وصولًا إلى تنظيم المجتمع برمته وكذلك قانون الشعوب[1]. وعلى النقيض من ذلك، يسعى التصور السياسي إلى بلورة تصور معقول يخص البنية الأساسية وحدها ولا يتضمن، بأي شكل من الأشكال، أيّ التزام واسع النطاق مع أيّ مذهب آخر.

وسيكون هذا التباين أكثر وضوحًا إذا لاحظنا أن التمييز بين التصور السياسي للعدالة والتصورات الأخلاقية الأخرى مسألة ذات أهمية: أي مجموعة الموضوعات التي ينطبق عليها والمضمون الذي تفترضه تلك المجموعة. وعلى هذا النحو يكون تصورًا أخلاقيًا عامًّا إذا انطبق على مجموعة مترامية الأطراف من الموضوعات وفي أقصى حد على جميع الموضوعات بشكل كليّ. ويكون تصورًا شموليًا إذا تضمن تصورات بشأن كل ما له قيمة في حياة الناس والمثل العليا الشخصية، وكذلك المثل العليا للصداقة وللعلاقات الأسرية وفي نطاق الجمعيات، وأمور أخرى كثيرة تتعلق بسلوكنا وفي أقصى حد بحياتنا ككل. ويكون تصورًا شموليًا تمامًا إذا شمل كل القيم والفضائل المعترف بها ضمن نظام محدد بدقة نسبيًا. ولا يكون شموليًا بشكل جزئي إلا إذا شمل عددًا معينًا من القيم والفضائل غير السياسية، وليس جميعها، وأن يكون مصاغًا بشكل فضفاض. وكثيرة هي المذاهب الدينية والفلسفية التي تطمح لأن تكون في الآن ذاته عامة وشمولية.

---

(1) انظر «بنية المجتمع الأساسية موضوعًا للعدالة»، في هذا الكتاب.

3. وتتمثل السمة الثالثة للتصور السياسي للعدالة في أن مضمونه يُعبر عنه بواسطة بعض الأفكار الأساسية المضمرة في ثقافة مجتمع ديمقراطي السياسية العمومية. وتشمل هذه الثقافة العمومية المؤسسات السياسية لنظام دستوري والتقاليد العمومية لفهمها (بما في ذلك تقاليد السلطة القضائية) فضلًا عن مختلف النصوص والوثائق التاريخية المعروفة لدى الجميع. بينما تنتمي المذاهب في شتى أنواعها ـالدينية والفلسفية والأخلاقيةـ في مقابل ذلك إلى ما يمكن أن نسميه «الثقافة الخلفية» للمجتمع المدني، ثقافة الاجتماعي وليس السياسي، ثقافة الحياة اليومية بمختلف مؤسساتها: الكنائس والجامعات والجمعيات العلمية والتعليمية والنوادي والفرق على سبل الذكر لا الحصر. وينطوي المجتمع الديمقراطي على تقليد فكري ديمقراطي مضمونه مألوف ومقبول على الأقل بالنسبة للحس المشترك في أوساط المواطنين المتعلمين بصفة عامة. وتعتبر مؤسسات المجتمع الرئيسة وأشكال فهمها المقبولة بمنزلة خزان للأفكار والمبادئ المتقاسمة ضمنيًا.

تجد نظرية العدالة، بوصفها إنصافًا أساسها في تقليد سياسي معين وتقوم على فكرة أساسية[1]، فكرة المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون عبر الزمن من جيل إلى جيل (الفقرة الثالثة). ولقد تبلورت هذه الفكرة الناظمة بالتوازي مع فكرتين أساسيتين: فكرة المواطنين (المنخرطين في التعاون) بوصفهم أشخاصًا أحرارًا ومتساوين (الفقرة 3، المقطع 3، والمقطع 5) وفكرة المجتمع حسن التنظيم بوصفه مجتمعًا

(1) استخدمت عبارة «أفكار» هنا كمصطلح عام جدًا بحيث تشمل دلالته تصورات ومفاهيم وقد ميزت بينها في كتاب **نظرية في العدالة**، ص 5 وما بعدها وإجمالًا أعتبر المفهوم دلالة مصطلح ما، بينما يتضمن تصورًا معينًا، إضافة إلى ذلك، المبادئ المناسبة لتطبيقه. ولتوضيح ذلك: مفهوم العدالة المطبق على المؤسسة يعني، على سبيل المثال، أن المؤسسة لا تفرض أي تمييز تعسفي بين الأشخاص في إرساء الحقوق والواجبات الأساسية، وأن قواعدها تضع توازنًا سليمًا بين المطالب المتنافسة. في حين أن التصور يتضمن، إلى جانب ذلك، المبادئ والمعايير لتقرير أي التمييزات تكون تعسفية ومتى يكون التوازن بين المطالبات المتنافسة سليمًا. ويمكن للناس أن يتوافقوا على معنىً لمفهوم العدالة ويظلون على خلاف، لأنهم يؤكدون مبادئ ومعايير مختلفة لتقرير تلك المسائل. ومن أجل تطوير مفهوم العدالة في إطار تصور للعدالة ينبغي بلورة هذه المبادئ والمعايير المطلوبة. وهكذا، لإعطاء مثال آخر، في الفقرة 3. 3 أعتبر مفهوم الشخص في القانون وفي الفلسفة السياسية، بينما في الفقرة 5 أعدد العناصر الضرورية الأخرى لتصور الشخص كمواطن ديمقراطي. هذا التمييز بين المفهوم والتصور أخذته عن H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), pp.155- 59.

ينظمه تصور سياسي للعدالة بشكل فعّال (الفقرة 6)[1]. ونفترض فعلاً أن هذه الأفكار يمكن أن تتبلور ضمن تصور سياسي للعدالة يحظى بتأييد إجماع تقاطعي (الدرس الرابع). اتفاق تلتقي حوله جميع المذاهب الأخلاقية والفلسفية والدينية المعقولة وإن تكن متعارضة عسى أن توفر أكبر الضمانات للصمود عبر الأجيال وأن تستقطب عددًا أكبر من المنخرطين في نظام دستوري عادل إلى حد ما. نظام يكون معيار العدالة فيه هو هذا التصور السياسي ذاته[2]. ولكن تبقى مسألة إن كان بإمكان نظرية العدالة إنصافًا أن تحظى بمثل هذا الاتفاق أم لا مسألة نظرية تأملية. ولا يمكن للمرء أن يقترح حدسًا متطورًا في الغرض إلا عبر تعميق مثل تلك النظرية وإيجاد الطريقة التي يمكن أن تُعتمد في ذلك.

الفقرة الثالثة: فكرة المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون

1. كما أشرتُ إلى ذلك للتو، تتمثل الفكرة الأساسية والناظمة في نظرية العدالة إنصافًا، حيث تنتظم مختلف الأفكار الأساسية الأخرى، في فكرة المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون عبر الزمن، من جيل إلى جيل. وأستهل هذا العرض بهذه الفكرة التي أعتقد أنها مضمرة في الثقافة العمومية للديمقراطية. ففي تفكيرهم السياسي وفي نقاشاتهم لا يعتبر المواطنون النظام الاجتماعي كنظام ثابت وطبيعي أو كتراتبية دستورية تبررها قيم دينية وأرستقراطية.

ومن المهم التأكيد هاهنا على أنه من وجهات نظر أخرى، على سبيل المثال، من وجهة نظر الأخلاق الشخصية، أو من وجهة نظر أعضاء جمعية، أو من وجهة نظر مذهبنا الديني أو الفلسفي، قد نرى العالم في أوجهه المتنوعة وعلاقتنا به بطريقة مغايرة. بيد أن وجهات النظر هذه لا تتدخل، بصفة عامة، في النقاش السياسي حول

(1) فكرتان أساسيتان أخريان، فكرة البنية الأساسية التي نوقشت في الفقرة 1.2، وفكرة الوضع البدئي التي سنناقشها في الفقرة 4. ولا يُنظر إلى هاتين الفكرتين كفكرتين مألوفتين بالنسبة إلى الحس المشترك المتعلم وإنما بالأحرى كفكرتين اقترحتا بغرض تقديم نظرية العدالة إنصافًا وبطريقة موحدة وواضحة.

(2) وقد تم إدخال فكرة توافق الآراء المتداخل، أو ربما أفضل مصطلح، في كتاب **نظرية في العدالة**، ص387 وما بعدها، كوسيلة لإضعاف شروط معقولية العصيان المدني في مجتمع ديمقراطي عادل تقريبًا. وأستخدمه هنا وفيما سيأتي من هذه الدروس، في معنى مختلف وفي سياق أوسع نطاقًا.

المسائل المتعلقة بالأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية.

2. يمكن أن نحدد فكرة التعاون الاجتماعي بأكثر دقة من خلال النظر في ثلاثة من أهم مقوماتها:

أ. يتميّز التعاون بطريقة اجتماعية محضة عبر أوامر صادرة عن سلطة مركزية على سبيل المثال. ذلك أن التعاون الاجتماعي توجهه قواعد معترف بها عموميًا وعبر إجراءات مقبولة من طرف المتعاونين أنفسهم لأنهم يعتقدون أنها تنظم سلوكهم بشكل مناسب.

ب. يتضمن التعاون فكرة الشروط المنصفة: شروط يقبل بها كل مشارك بصفة معقولة، شرط أن يقبل بها الجميع أيضًا. وهذه الشروط المنصفة للتعاون تفترض فكرة التبادلية. فكل المنخرطين في هذا التعاون والذين يؤدون دورهم بما يتوافق مع القواعد والإجراءات ينبغي لهم أن يستفيدوا من الامتيازات التي تقيّم حسب معيار مناسب للمقارنة. ومن ثم فإن تصور للعدالة السياسية هو الذي يسم الشروط المنصفة للتعاون. ولما كانت البنية الأساسية للمجتمع هي الموضوع الأول للعدالة، فإن هذه الشروط المنصفة يُعبر عنها بواسطة مبادئ تضبط الحقوق والواجبات الأساسية في إطار المؤسسات الرئيسة للمجتمع والتي تتحكم في ترتيبات العدالة الخلفية عبر الزمن وهكذا تجمع المنافع الناتجة عن مجهودات الجميع وتوزع على نحو منصف من جيل إلى جيل.

ت. تفترض فكرة التعاون الاجتماعي أن يكون لكل مشارك فكرته عن الامتياز العقلاني أو الخير. ذلك أن فكرة الخير هذه تحدد كل ما يتطلع إليه كل المنخرطين في التعاون الاجتماعي، سواء تعلق الأمر بالأفراد أو بالأسر أو بالجمعيات أو حتى بأنظمة حكم الشعوب، حين يُنظر لهذا المشروع من وجهة نظرها الخاصة.

يتطلب عديد العناصر المكونة لفكرة التبادلية التي وردت أعلاه في (ب) إبداء ملاحظة. تتوسط فكرة التبادلية، أولًا، فكرة الحياد بما هو إيثار (يحفزه الخير العام)

وبين فكرة المنفعة المتبادلة من حيث هي تعني أن كل شخص ينبغي أن يستفيد من وضعه القائم أو المتوقع في المستقبل مقارنة مع أي شخص بحسب ما تسمح به الظروف[1]. وتعني التبادلية، حسب نظرية العدالة إنصافًا، علاقة بين المواطنين تُعبِّر عنها مبادئ العدالة التي تنظم عالمًا اجتماعيًا يستفيد منه الجميع على أساس معيار المساواة الذي يحدده هذا العالم. وينتهي هذا إلى النقطة التالية حيث يُنظر للتبادلية كعلاقة بين مواطنين في مجتمع حسن التنظيم. (الفقرة 6) يُعبِّر عنها تصور سياسي عمومي للعدالة. ومن ثم جاءت فكرة أن مبدأي العدالة وكذلك مبدأ التباين (الفقرة 1-1) وإحالته الضمنية على القسمة المتساوية كمعيار مرجعي، يشكلون مثلًا أعلى للمعاملة بالمثل بين المواطنين.

وفي الأخير، من الواضح من خلال هذه الملاحظات أن فكرة التبادلية ليست فكرة المنفعة المتبادلة. هب أننا نقلنا الناس من مجتمع حيث الملكية، المتأتية في جزء منها من الثروة والحظ، غير متكافئة جدًا إلى مجتمع حسن التنظيم يخضع في تنظيمه إلى مبدأي العدالة، فلا شيء يضمن أن يستفيد جميعهم من هذا التغيير إذا كانوا سيقيّمون الأمور انطلاقًا من مواقفهم السابقة. أولئك الذين يتملكون الكثير يخشون أن يخسروا الكثير وأثبت التاريخ أنهم هم الذين قاوموا دائمًا تلك التغيرات. لا يمكن لأي تصور معقول للعدالة أن يمر إذا كان معياره المنفعة المتبادلة كما فُهم على هذا النحو. بيد أن ذلك ليس كذلك. فغرضنا هو تحديد فكرة التبادلية بين مواطنين أحرار ومتساوين في مجتمع حسن التنظيم. وما أسميه ضغوطات الالتزام هي الضغوطات التي تنشأ في مثل هذا المجتمع بين متطلبات العدالة والمصالح المشروعة للمواطنين التي تسمح بها مؤسساتهم العادلة. وبصفة خاصة الضغوطات المهمة التي تنشأ بين التصور السياسي للعدالة وبين المذاهب الشمولية المسموح بها. ولا تنشأ هذه الضغوطات عن الرغبة في الحفاظ على منافع

(1) لقد عبَّر عن هذه الفكرة **آلان جيبار** Allan Gibbard في قراءته لكتاب **بريان بري**، Brian Berry **نظريات العدالة**
Theories of Justice (Berkeley: University of California Press, 1989).
حيث يعتقد **برّي** أن نظرية العدالة إنصافًا تتأرجح بطريقة مثيرة للقلق بين الحياد والمنفعة المتبادلة، فيما اعتبرها **جيبار** تقع بينهما، ولكنها أقرب إلى التبادلية. وأعتقد أنه على صواب. انظر مقاله
«Constructing Justice», *Philosophy and Public Affairs* 20 (Summer 1991): 266f.

لا عدالة سابقة. ومن بين هذه الضغوطات نذكر تلك التي ترافق عملية الانتقال، غير أن المسائل المهمة من مشمولات النظرية غير المثالية وليست من مشمولات مبادئ العدالة الخاصة بمجتمع حسن التنظيم[1].

3. نأتي الآن إلى فكرة الشخص[2]. وبطبيعة الحال، للطبيعة البشرية أوجه مختلفة لها أهمية خاصة من وجهة نظرنا وذلك ما تؤكده عبارات من قبيل «الإنسان السياسي» و«الإنسان الاقتصادي» و«الإنسان اللاعب» و«الإنسان الصانع». ولأننا ننطلق في عرضنا لنظرية العدالة من فكرة المجتمع منظورًا إليه كنظام منصف للتعاون عبر الزمن ومن جيل إلى جيل، فإننا نتبنى تصورًا للشخص يتطابق معه. ففي العالم القديم، كان مفهوم الشخص، في الفلسفة وفي القانون على حد السواء، يعني مفهومًا لشخص قادر على المشاركة في الحياة في الحياة الاجتماعية وأن يكون له فيها دور. وبالتالي قادر على ممارسة حقوقه والاضطلاع بواجباته. وعلى هذا النحو نقول إن الشخص كائن قادر على أن يكون مواطنًا أي عضوًا طبيعيًا وعضوًا من المجتمع متعاونًا تعاونًا كاملًا طوال حياته كاملة. ونضيف عبارة «طوال حياة كاملة»، لأن المجتمع لا يُنظر إليه فقط كمجتمع مغلق (الفقرة 1ـ2) ولكن كمشروع للتعاون الكامل تقريبًا أو المكتفي بذاته ويهيئ بنفسه في داخله الفضاء المناسب لكل ضرورات الحياة وفعالياتها من الولادة حتى الموت. إنه كذلك مجتمع قائم إلى الأبد، فهو يُنتج ويُعيد إنتاج نفسه ومؤسساته وثقافته على مر الأجيال، ولا يمكن أن نتوقع متى يفرغ من ذلك.

ولما كنا ننخرط في تقليد الفكر الديمقراطي، فإننا نعتبر كذلك المواطنين

(1) ناقش **آلان بوكانان** هذه المسائل بطريقة مثيرة للاهتمام في
Marx and Justice (Totowa, N.J.: Rowman and Lichtfield, 1982), pp. 1 4 5 -49.

(2) ينبغي التنصيص على أن تصور الشخص، بالمعنى الذي أقصده، هو تصور معياري يظل مشروطًا بوجهة النظر الشمولية التي يتنزل في صلبها أيًا كان هذا التصور قانونيًا أو سياسيًا أو أخلاقيًا، أو حتى فلسفيًا أو دينيًا. غير أنه هاهنا يتعلق بتصور أخلاقي للشخص ينطلق من تصورنا اليومي لأشخاص بوصفهم الوحدات الأساسية للفكر والمداولة والمسؤولية، وهو ينسجم مع تصور سياسي للعدالة وليس مع مذهب شمولي. إنه في الواقع، تصور سياسي للشخص، وبالنظر إلى أهداف نظرية العدالة إنصافًا هو تصور مناسب لأساس المواطنة الديمقراطية. وبوصفه تصورًا معياريًا، يجب تمييزه عن دراسة الطبيعة البشرية التي تقترحها العلوم الطبيعية والنظرية الاجتماعية، إن له دورًا مختلفًا في نظرية العدالة إنصافًا. انظر فيما يتعلق بهذه النقطة الدرس الثاني، 8.

كأشخاص أحرار ومتساوين. والفكرة الأساسية أن الأشخاص يكونون بفضل ما يتمتعون به من ملكتين خلقيتين (الإحساس بالعدالة وتصور للخير) وملكات ذهنية (ملكات الحكم والتفكير والاستدلال المرتبطة بالملكتين الأخلاقيتين)، أحرارًا. ويكفيهم أن يتمتعوا بهذه الملكات في حدودها الدنيا التي تسمح بالتعاون الاجتماعي حتى يكونوا أشخاصًا متساوين[1].

وحتى نبلور المسألة أكثر: بما أن الأشخاص يستطيعون المشاركة بشكل كامل في نظام منصف للتعاون الاجتماعي، فإننا ننسب إليهم الملكتين الأخلاقيتين اللتين لا تنفصلان عن العناصر المكونة لفكرة التعاون الاجتماعي كما عيّناه أعلاه: أعني ملكة الإحساس بالعدالة وملكة صياغة تصور للخير حيث يمثل الإحساس بالعدالة القدرة على فهم وتطبيق تصور سياسي للعدالة والعمل وفقه من حيث هو تصور يسم الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي. ولما كانت طبيعة التصور السياسي هي الأساس العمومي للتسويغ، فإن الإحساس بالعدالة يُعبِّر كذلك عن إرادة، إن لم نقل رغبة بالعمل في علاقة بالآخرين ضمن الشروط التي بإمكانهم هم أيضًا أن يؤيدوها عموميًا (الدرس الثاني، 1) وأما ملكة صياغة تصور للخير فهي تعني القدرة على صياغة تصور للخير أو للمنفعة العقلانيين ومراجعته ومتابعته بطريقة عقلانية.

وعلاوة على هاتين الملكتين الأخلاقيتين، فإن للأشخاص أيضًا في كل لحظة تصورًا محددًا للخير يسعون إلى تحقيقه. وينبغي ألا يفهم هذا التصور بشكل ضيِّق، بل ينبغي أن يتضمن تصورًا لما هو قيّم في حياة الإنسان. وهكذا يتضمن التصور للخير عادة مشروعًا محددًا إلى حد ما من الغايات القصوى أي غايات نطلبها لذاتها، فضلًا عن ارتباطاتنا مع غيرنا من الأشخاص وولاءاتنا لمختلف الجماعات والجمعيات. فعن هذه الارتباطات والولاءات تنشأ كل ضروب الإخلاص والتعاطف، وكذلك فإن ازدهار الأشخاص والجمعيات التي تعلقت بها هذه الأحاسيس هو أيضًا جزء من تصورنا للخير. ولا ينفصل هذا التصور عن رؤية معينة لعلاقتنا بالعالم-رؤية دينية وفلسفية وأخلاقية-تسمح بفهم قيمة وأهمية غاياتنا وارتباطاتنا. وفي النهاية،

(1) انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 77 أين نوقش أساس المساواة هذا.

ليست هذه التصورات للخير ثابتة، إنها تتكون وتتطور بشكل ناضج ويمكن أن يطرأ عليها تغيير قد يكون أحيانًا جذريًا إلى حد ما طوال حياتنا.

4. ولما كانت نقطة انطلاقنا المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون، فإننا نفترض أن الأشخاص يتمتعون بكل الملكات المناسبة للتعاون. وإن هدفنا هو بلوغ رؤية واضحة وصريحة لما نعتبره المسألة الأساسية فيما يتعلق بالعدالة السياسية: بمعنى أيّ تصور للعدالة يمكن أن تحدده على أتم وجه شروط التعاون الاجتماعي بين المواطنين منظورًا إليهم كأشخاص أحرار ومتساوين وكأعضاء في المجتمع ومتعاونين على نحو كامل طوال حياتهم.

وإذ نطرح هذه المسألة، لا يلزم عن ذلك ضرورة أننا ننفي أن يتعرض بعض الأشخاص إلى الأمراض والحوادث، فتلك الأقدار السيئة قد تحدث في السير العادي للحياة وأن علينا أن نتخذ التدابير الضرورية للتعامل مع مثل هذه الطوارئ. ولكن متابعة لهدفنا سوف لن أهتم في هذا الصدد بمسألة هذا العجز الظرفي أو حتى الدائم، وهذه الاضطرابات النفسية الخطيرة التي قد تمنع الناس من أن يكونوا أعضاء متعاونين بشكل عادي في المجتمع. ومن ثم فإنه بمقدورنا تجريد فكرة الشخص المضمرة في الثقافة السياسية العمومية إلى أقصى درجات المثالية وتبسيطها بطرق مختلفة عسى أن نركز اهتمامنا على المسألة الرئيسة.

أما فيما يتعلق ببقية المسائل فسنعالجها فيما سيأتي لاحقًا، وقد تضطرنا أجوبتنا عندئذ إلى مراجعة استنتاجاتنا الأولى. وهذا الإجراء في الاتجاهين متوقع. ويمكن أن نعتبر هذه المسائل الأخرى كمشكلات امتداد بالنسبة لنظرية العدالة إنصافًا. كأن تُطرح علينا مشكلة امتداد نظرية العدالة إنصافًا حيث قد تشمل واجباتنا تجاه الأجيال المقبلة، وهي مشكلة تتنزل ضمنها مشكلة الادخار العادل[1]، أو أن

(1) لقد جاء تحليلي لهذه المسألة في الفقرة 44 من كتاب **نظرية في العدالة** معيبًا. وأعتقد أن أفضل مقاربة لها تلك التي قامت على فكرة اقترحاها عليّ توماس ناجل وديريك برفت في شباط/ فبراير 1972. والفكرة ذاتها قدمتها **جان أنجلش** Jane English بطريقة مستقلة في مقالها
«Justice Between Generations», *Philosophical Studies* 31 (1977): 98.
ولقد ذكرت هذا التحليل الجيد في درس «البنية الأساسية بوصفها موضوعًا» في هذا الكتاب. فلقد غاب عني هذا الحل الجيد، وبالتالي فإن فرضية الدافع لم يطرأ عليها أيّ تغيير.

تُطرح علينا مشكلة امتدادها حيث قد تشمل قانون الشعوب، بمعنى أن تمتد إلى المفاهيم والمبادئ التي تنطبق على القانون الدولي وإلى العلاقات بين المجتمعات السياسية[1]. وعلاوة على ذلك، بما أننا افترضنا (كما ذكرت أعلاه) أن الأشخاص هم أفراد عاديون ومتعاونون تعاونًا كاملًا في المجتمع طوال حياة كاملة، ويتمتعون بالملكات الضرورية للاضطلاع بهذا الدور، فإن مسألة ما هو مستحق لأولئك الذين يفشلون في تلبية هذا الشرط، إما ظرفيًا (بسب مرض أو حادث) أو بشكل دائم، تشمل حالات متنوعة كثيرة[2]. وفي النهاية لا يتوقف المشكل عند ما هو مستحق لبني البشر بل يتعداه إلى ما تستحقه الحيوانات وبقية مكونات الطبيعة.

وبينما نود في نهاية المطاف أن نجيب عن جميع هذه الأسئلة، فإنني أشك كثيرًا في إمكانية تحقيق ذلك ضمن نطاق نظرية العدالة إنصافًا كتصور سياسي. أعتقد أن هذه النظرية تعطي إجابات معقولة عن مشكلتي الامتداد الأوليين المتعلقتين بالأجيال المقبلة وبقانون الشعوب، وجزئيًا على المشكلة الثالثة المتعلقة بتوفير ما يمكن أن نسميه الرعاية الصحية العادية. وأما عن أسباب فشل نظرية العدالة إنصافًا في الإجابة عن سائر المشكلات الأخرى فهي عديدة. لعل أولها أن هذه النظرية لا يمكنها أن تجيب عن جميع المشكلات وأنه لا ينبغي لنا أصلًا أن نتوقع منها ذلك. قد يكون المشكل متعلقًا فعلًا بالعدالة السياسية، غير أن نظرية العدالة إنصافًا لا تستقيم في هذه الحالة وكذلك في حالات أخرى. وحتى نتبيّن مدى خطورة هذه المسألة علينا أن ننتظر حتى يمكن النظر في القضية ذاتها. فقد لا تكون لنا البراعة المناسبة للنظر في كيفية هذا الامتداد. وعلى أي حال لا ينبغي لنا أن نتوقع أن تشمل نظرية العدالة إنصافًا ولا أي مقاربة أخرى للعدالة جميع حالات الظلم والعدل. تحتاج العدالة السياسية دائمًا إلى فضائل أخرى تكملها.

لقد تركت جانبًا، في هذه الدروس، مشكلات امتداد نظرية العدالة إنصافًا وركزت على ما سميته أعلاه المسألة الأساسية للعدالة السياسية. وإذ أقدمت على ذلك فلأن خطأ كتاب **نظرية في العدالة** الذي تعمل هذه الدروس على معالجته

---

(1) انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 58

(2) انظر الدرس الخامس، 3 و5، وكتابات **نورمان دانيال** Norman Daniels التي أحلت عليها.

(كما بيّنت ذلك في المقدمة) يكمن في الإجابة التي يقترحها هذا الكتاب عن هذه المسألة الأساسية. وهي مسألة أساسية، في الواقع، لأنها كانت محور النقد الليبرالي للأرستقراطية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والنقد الاشتراكي للديمقراطية الدستورية الليبرالية في القرنين التاسع عشر والعشرين، والصراع بين الليبرالية والتيار المحافظ في زماننا هذا على المطالبات بالملكية الخاصة وشرعية السياسات الاجتماعية المرتبطة بما أصبح يسمى «دولة الرفاه» (بدلًا من فاعليتها). تلك هي المسألة التي تضبط الحدود الأولية لمناقشتنا.

الفقرة الرابعة: فكرة الوضع البدئي

1. أتناول الآن بالدرس فكرة الوضع البدئي[1] كفكرة تساعدنا في سياق سعينا لتبيّن أيّ نظرية تقليدية في العدالة، أو أيّ صيغة من هذه التصورات، تستطيع أن تحدد المبادئ الأنسب من أجل تحقيق الحرية والمساواة في مجتمع منظورًا إليه كنظام منصف للتعاون بين مواطنين أحرار ومتساوين. وإذا افترضنا أننا نريد التعرف على هذا التصور للعدالة، فما حاجتنا لفكرة الوضع البدئي في ذلك وأنّى لها أن تساعدنا على إيجاد حلّ لهذه المسألة؟

للنظر من جديد في فكرة التعاون الاجتماعي. كيف يتم تعيين الشروط المنصفة للتعاون؟ هل يتم ذلك بواسطة سلطة خارجية متمايزة عن الأشخاص المتعاونين... القانون الإلهي مثلًا؟ أم يجب أن يعترف بها هؤلاء الأشخاص على أنها منصفة بالاستناد إلى معرفتهم لنظام أخلاقي مستقل؟ كمعرفة هل هذه الشروط مناسبة حسب القانون الطبيعي، أو تبعًا لعالم من القيم يُدرك بواسطة الحدس العقلاني؟ أم أن هذه الشروط تنشأ بموجب تعهد بين هؤلاء الأشخاص أنفسهم في ضوء ما يعتبرونه منفعتهم متبادلة؟ ويختلف تصورنا للتعاون الاجتماعي باختلاف الإجابة التي نقدمها.

تعيد نظرية العدالة إنصافًا صياغة مذهب العقد الاجتماعي وتتبنى صيغة من

(1) انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرتين 3 و4 والفصل 3 وفهرس المفاهيم.

الإجابة الأخيرة: حيث يُنظر للشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي كنتيجة لاتفاق بين المشاركين فيه أي بين مواطنين أحرار ومتساوين ولدوا في هذا المجتمع الذي يعيشون فيه. بيد أن اتفاقهم، كأي اتفاق صحيح، يجب أن يتحقق ضمن شروط مناسبة بحيث يجب أن تعيّن هذه الشروط موقع هؤلاء الأشخاص الأحرار والمتساوين بشكل منصف وألا تسمح للبعض بامتيازات في التفاوض أكثر من البعض الآخر. وينبغي، علاوة على ذلك، استبعاد كل تهديد بالقوة والإكراه والخداع والغش.

2. وليست هذه الاعتبارات غريبة عن الحياة اليومية. بيد أن الاتفاقات التي تحصل في الحياة اليومية تتم في وضعية محددة بشكل واضح نسبيًا باعتبارها متجذرة في مؤسسات البنية الأساسية الخلفية، غير أن مهمتنا تتمثل في توسيع فكرة الاتفاق هذه لتشمل ذلك الإطار الخلفي ذاته. وعندئذ تواجهنا صعوبة تخص كل تصور سياسي للعدالة يستخدم فكرة العقد سواء كان اجتماعيًا أو لم يكن. وتتمثل هذه الصعوبة في الآتي: يجب أن نعيّن وجهة نظر ينبثق عنها اتفاق منصف بين أشخاص أحرار ومتساوين على أن تكون وجهة النظر تلك في منأى عن مميزات وظروف الإطار الأساسي الشامل الخاصة وغير مشوبة بها.

إن الوضع البدئي بسمته تلك التي سميتها «حجاب الجهل» يعيّن وجهة النظر هذه[1]. ويكمن المبرر في تجريد الوضع البدئي من العوارض الاجتماعية أو التأثر بها في التالي: إن شروط اتفاق منصف قوامه مبادئ العدالة السياسية بين أشخاص أحرار ومتساوين تقتضي استبعاد الامتيازات التي لا مفر من نشوئها في المؤسسات الخلفية في أي مجتمع بسبب تراكم الانهمامات الطبيعية والتاريخية والاجتماعية. ولذلك يجب ألا تؤثر هذه الامتيازات العرضية وتأثيراتها العرضية المتراكمة من الماضي في اتفاق على مبادئ يعهد إليها مهمة تنظيم مؤسسات البنية الأساسية ذاتها ماضيًا وحاضرًا.

3. وهنا نجد أنفسنا أمام صعوبة ثانية، بيد أن الأمر لا يعدو أن يكون إلا ظاهريًا. ومن الواضح مما تقدم أن الوضع البدئي بمنزلة أداة تمثيل. إذن يجب أن يكتسي

(1) حول حجاب الجهل، انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرتين 4 و24 وفهرس المفاهيم.

كل اتفاق بين الشركاء في الآن ذاته طابعًا افتراضيًا لا تاريخيًا. ولما كانت الاتفاقات الافتراضية لا تفترض الإكراه، فما أهمية الوضع البدئي إذن؟ الجواب متضمن فيما قيل، ويمكن أن نستخلصه من خلال الدور الذي تلعبه مختلف خصائص الوضع البدئي من حيث هو أداة تمثيل.

ومن المناسب أن يكون الشركاء في مواقع متناظرة إذا ما اعتبرناهم كممثلين لمواطنين أحرار ومتساوين يتعيّن عليهم الانتهاء إلى اتفاق ضمن شروط منصفة. فضلًا عن ذلك أعتقد أن من بين قناعتنا الراسخة جدًا: أن نحتل مكانة اجتماعية معينة لا يعد سببًا كافيًا لأن نقبل أو أن نتوقع من الآخرين أن يقبلوا تصورًا للعدالة يكون في صالح أولئك الذين يحتلون تلك المكانة الاجتماعية. وبالمثل فإن تأييدنا لمذهب ما ديني كان أو فلسفي أو أخلاقي وكذلك تصوره للخير، ليس سببًا لنقترح تصورًا للعدالة يكون في صالح أولئك الذين ينخرطون في هذا المذهب أو أن نتوقع من الآخرين أن يقبلوا به. ومتى تجسدت هذه القناعة في الوضع البدئي، يتعيّن على الشركاء ألا يتعرفوا على المكانة الاجتماعية لأولئك الذين تمثلهم، ولا على المذهب الشمولي الخاص للشخص الذي يمثله أيًا منها[1]. والأمر سيّان كلما

(1) يمثل عدم السماح للشركاء بمعرفة مذاهب الناس الشمولية إحدى الطرق التي يكون فيها حجاب الجهل سميكًا وليس رقيقًا. (ناقشت هذا التناقض في «البنائية الكانطية» 1980) وقد فكر الكثيرون في أنه لا مبرر لأن يكون حجاب الجهل سميكًا، وتساءلوا عن أسبابه، خاصة بالنظر إلى الأهمية الكبيرة للمذاهب الشمولية. وبما أنه يتعيّن علينا أن نبرر، أو على الأقل أن نشرح، خصائص الوضع البدئي متى استطعنا ذلك، اعتبارًا لما سيأتي. فلنتذكر مشكلتنا التي أثرتها في البداية، إننا نسعى إلى إيجاد تصور سياسي للعدالة من أجل مجتمع ديمقراطي ينظر إليه كنظام منصف للتعاون بين مواطنين أحرار ومتساوين، يقبلون، بوصفهم مستقلين سياسيًا (الدرس الثاني، 6)، عن طواعية، المبادئ المعترف بها عموميًا، ومبادئ العدالة التي تحدد الشروط المنصفة للتعاون. ومع ذلك، فإن المجتمع المعني هو الذي يوجد فيه تنوع للمذاهب الشمولية المعقولة جميعها تمامًا. وتلك هي حقيقة التعددية المعقولة، في مقابل حقيقة التعددية في حد ذاتها (الفقرة 6ـ2، الدرس الثالث، 3). وإذا كان لجميع المواطنين أن يؤيدوا بحرية التصور السياسي للعدالة، فإن هذا التصور يجب أن يكون قادرًا على كسب تأييد المواطنين الذين يتبنون مذاهب شمولية مختلفة ومعقولة، وفي هذه الحالة نكون إزاء إجماع تقاطعي بين مذاهب معقولة. ومعنى هذا أننا نترك جانبًا الصيغة التي ترتبط وفقها المذاهب الشمولية للناس بمضمون التصور السياسي للعدالة، وأن نعتبر هذا المضمون ناشئًا عن الأفكار الأساسية المختلفة المستمدة من الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي. ولتجسيد ذلك ارتأينا أن نضع المذاهب الشمولية للناس خلف حجاب من الجهل. وبذلك نتمكن من إيجاد تصور سياسي للعدالة يمكن أن يكون محل إجماع تقاطعي ومن ثم يكون بمنزلة أساس عمومي للتسويغ في مجتمع يتسم بالتعددية المعقولة. ولا يضع أي من هذه الأمور وصف التصور السياسي للعدالة كوجهة نظر قائمة بذاتها موضع =

تعلق بالعرق والجماعة الإثنية، أو بالجنس أو النوع. ومختلف المواهب الفطرية مثل القوة والذكاء، ضمن المدى الطبيعي. وإنما نعبر عن هذه الحدود مجازًا بأن الشركاء يوجدون خلف ستار من الجهل. وهكذا، فإن الوضع البدئي هو مجرد جهاز للتمثيل: فهو يصف الشركاء على أن كل واحد منهم مسؤول عن المصالح الأساسية لمواطن حر ومتساوٍ، شركاء في وضع منصف يهتدون إلى اتفاق ضمن شروط تقيّد بشكل مناسب ما تعتبره أسبابها الوجيهة[1].

4. لقد تم تجاوز الصعوبتين اللتين أشرت إليهما آنفًا من خلال النظر إلى الوضع البدئي كأداة تمثيل، ذلك أن هذا الأخير يُجسِّد -ما نعتبره الآن وهنا- شروطًا منصفة ينبغي على ممثلي الأشخاص الأحرار والمتساوين أن يحددوا بموجبها شروط التعاون الاجتماعي التي تتطلبها البنية الأساسية للمجتمع، ولما كان، في هذه الحالة، يجسد ما نعتبره تقييدات مقبولة للحجج التي تبرر تفضيل الشركاء تصور سياسي للعدالة على آخر، فإن تصور العدالة الذي يتبناه الشركاء يتطابق مع التصور الذي نعتبره -الآن وهنا- تصورًا منصفًا ويستند إلى أفضل المبررات.

إن فكرة استخدام الوضع البدئي لتجسيد الحرية والمساواة ولفرض تقييدات تتعلق بالحجج بطريقة تجعل من الاتفاق الذي سيهتدي إليه الشركاء، بوصفهم ممثلين لمواطنين أحرار ومتساوين، اتفاقًا بديهيًا تمامًا. وحتى إذا ما وجدت

= سؤال (الفقرتان 1-4 و2-2)، ولكن ذلك يعني أن تبرير سمك حجاب الجهل، يفترض حقيقة التعددية المعقولة، وفكرة الاتفاق التقاطعي بين المذاهب الشمولية المعقولة. وأنا ممتن **لفيلفريد هينش** Wilfried Hinsch الذي أكد على ضرورة مناقشة هذه المسألة صراحة. وقد اتبعت أعلاه الفكرة العامة لمقاله القيم غير المنشور حول هذا الموضوع:
«The Veil of Ignorance and the Idea of an Overlapping Consensus», Bad Hambourg. July 1992.

(1) يجسد الوضع البدئي خاصية أساسية من خاصيات البنائية الأخلاقية الكانطية والبنائية السياسية أيضًا تتمثل في التمييز بين العقلاني والمعقول مع اعتبار أولوية المعقول على العقلاني. وتكمن أهمية هذا التمييز هنا في أن كتاب **نظرية في العدالة** يتحدث بشكل منتظم إلى حد ما لا عن شروط عقلانية ولكن عن شروط معقولة (وأحيانًا مناسبة أو ملائمة) بوصفها تمثل تقييدات تدعم الحجج لصالح مبدأي العدالة (انظر صفحات، 18وما بعدها، 20 وما بعدها، 130وما بعدها، 138، 446، 516 وما بعدها، 578، 584 وما بعدها). ويجسد الوضع البدئي تلك التقييدات ومن ثم يفرضها على الشركاء. وتخضع مداولاتهم بشكل مطلق للشروط المعقولة التي تجعل من الوضع البدئي وضعًا منصفًا. كما سنرى لاحقًا، إن أولوية المعقول على العقلاني من جنس أولوية الحق (الدرس 5).

مبررات، وهذا ما سيكون يقينًا، مع أو ضد أيّ تصور للعدالة متاح، فمن المناسب أن تتوفر في نهاية المطاف مجموعة أخرى من المبررات ترجح بشكل قاطع كفة تصور بعينه عن البقية. وهكذا فإن فكرة الوضع البدئي بوصفها أداة تمثيل تمكن من التفكر العمومي والتوضيح الذاتي وتساعد على تحقيق ما نفكر فيه الآن من خلال رؤية واضحة وبيّنة بشأن مقتضيات العدالة حيث يُنظر للمجتمع كمشروع للتعاون بين أشخاص أحرار ومتساوين جيلًا بعد جيل. وعليه يكون الوضع البدئي بمنزلة فكرة تصل بين جميع قناعاتنا الراسخة جدًا أيًا كان مستوى عموميتها-سواء كانت تتعلق بشروط منصفة لوضع الشركاء أو قيود معقولة على الحجج، أو المبادئ الأولى والأوامر، أو الأحكام بشأن مؤسسات وإجراءات معينة-على أن تترابط فيما بينها. وهذا يتيح لنا تحقيق مزيد من الاتساق بين جميع أحكامنا، ومع هذا الفهم الأعمق للذات يمكننا الاهتداء إلى اتفاق أوسع فيما بيننا.

5. يأتي الاحتكام إلى فكرة من قبيل فكرة الوضع البدئي كنتيجة لعدم توفر أي جهاز أفضل لبلورة تصور سياسي حول البنية الأساسية انطلاقًا من الفكرة الأساسية القائمة للمجتمع كنظام منصف للتعاون بين مواطنين منظورًا إليهم بوصفهم أحرارًا ومتساوين. ويبدو هذا واضحًا بشكل خاص عندما نفكر في المجتمع على أنه يمتد عبر الأجيال، ويرث ثقافته العمومية والمؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة (جنبًا إلى جنب مع رؤوس أمواله الحقيقية ومخزون موارده الطبيعية) من أسلافه. ومع ذلك، لا يخلو استخدام هذه الفكرة من مخاطر معينة: ذلك أنه كجهاز للتمثيل، قد يؤدي طابعه المجرد إلى سوء الفهم. وعلى وجه الخصوص، يبدو أن وصف الشركاء يفترض مسبقًا تصورًا ميتافيزيقيًا معينًا للشخص، على سبيل المثال، أن تكون الطبيعة الأساسية للأشخاص مستقلة وسابقة عن صفاتهم العرضية، بما في ذلك غاياتهم النهائية وارتباطاتهم، بل وتصورهم للخير وشخصيتهم ككل[1].

(1) انظر مؤلف **مايكل صاندال** المهم المعنون **بالليبرالية وحدود العدالة**
Liberalism and the Limits of justice (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
هذا التصور الميتافيزيقي للشخص في كتاب **نظرية في العدالة** ورد في المقدمة، وقد انتقدت من جهات نظر مختلفة بعد ذلك. وأعتقد أن جواب **ويل كيمليشكا** على **صاندال** في الفصل الرابع من كتابه
Liberalism, Community, and Culture (Oxford: Clarendon Press, 1989).
مقنع إجمالًا على أن يخضع لتعديلات مناسبة حتى يستجيب لمقتضيات الليبرالية السياسية التي =

أعتقد أن هذا الفهم لا يعدو أن يكون إلا وهمًا مأتاه أننا لا ننظر للوضع البدئي إلا كجهاز للتمثيل. بيد أن حجاب الجهل، باعتباره أحد أهم مميزاته، لا يحتوي أي تضمين ميتافيزيقي يتعلق بطبيعة الذات حيث إنه لا يفترض أن تكون الذات سابقة أنطولوجيًا عن الوقائع المتعلقة بالأفراد الذين لا يعلم عنهم الشركاء أيّ شيء. يمكننا، إن جاز التعبير، أن ندخل في هذا الوضع في أي وقت ببساطة عبر تبرير مبادئ العدالة وفقًا للقيود المذكورة على المعلومات. ولذلك فنحن عندما نتظاهر، بهذه الطريقة، بأننا في الوضع البدئي لا ننخرط في أيّ مذهب ميتافيزيقي معيّن حول طبيعة الذات مثلما أن لعب دور في مسرحية، كدور **ماكبث** أو السيدة **ماكبث** Macbeth، قد يقودنا إلى الاعتقاد بأننا فعلًا ملك أو ملكة منخرطين في معركة ميؤوس منها دفاعًا عن السلطة السياسية. وذلك دأب معظم الأدوار المسرحية. ويجب أن نضع في اعتبارنا أننا نحاول أن نُبيِّن كيف يمكن أن تتكشف فكرة المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون الاجتماعي من أجل إيجاد مبادئ تحدد الحقوق والحريات الأساسية وأشكال المساواة الأنسب للمتعاونين، منظورًا إليهم كمواطنين، وكأشخاص أحرار ومتساوين.

6. وبعد معاينة فكرة الوضع البدئي، أضيف لتفادي سوء الفهم أنه من المهم أن نُميِّز بين ثلاث وجهات نظر: وجهة نظر الشركاء في الوضع البدئي، ووجهة نظر المواطنين في مجتمع حسن التنظيم، وأخيرًا، وجهة نظرنا نحن الذين نصوغ نظرية في العدالة إنصافًا ونناقشها بوصفها تصورًا سياسيًا للعدالة.

تنتمي وجهتا النظر الأولى والثانية إلى تصور نظرية العدالة إنصافًا وتتحددان بالرجوع إلى أفكارها الأساسية. ولكن، في حين أننا قد نعتبر أن تصورات لمجتمع منظم حسن التنظيم ولمواطنين منظورًا إليهم كأشخاص أحرار ومتساوين يمكن أن تتحقق في عالمنا الاجتماعي، فإن الشركاء بوصفهم ممثلين عقلانيين تحدد شروطًا منصفة للتعاون الاجتماعي من خلال الاتفاق على مبادئ العدالة ليست سوى بعض خواص الوضع البدئي. وهذا الوضع هو الذي عيّناه نحن من خلال العمل على ترسيخ نظرية العدالة إنصافًا، وبالتالي فإن طبيعة الشركاء متروكة لنا: فهي مجرد

= تتناقض مع الليبرالية كمذهب شمولي.

مخلوقات اصطناعية تسكن جهاز التمثيل. وقد يساء فهم نظرية العدالة إنصافًا إذا فهمنا مداولات الشركاء والحوافز التي نعزوها إليها انطلاقًا من السيكولوجيا الأخلاقية للأشخاص الفعليين أو للمواطنين في مجتمع حسن التنظيم[1]. يجب عدم الخلط مثلًا بين الاستقلالية الذاتية العقلانية (الدرس الثاني، 5) وبين الاستقلالية الذاتية العقلانية الكاملة (الدرس الثاني، 6). وتعتبر هذه الأخيرة بمنزلة مثل أعلى سياسي وهي جزء من المثل الأعلى الأكثر اكتمالًا لمجتمع حسن التنظيم. والاستقلالية الذاتية العقلانية ليست، في حد ذاتها، مثالية على الإطلاق، ولكنها أداة لبلورة فكرة العقلاني (مقابل المعقول) في الوضع البدئي.

وأما وجهة النظر الثالثة، وجهة نظرنا -نحن -فهي التي يجب أن نقيم من خلالها نظرية العدالة إنصافًا، بل كل تصور سياسي آخر. وهنا يكمن الاختبار عبر التوازن المتروي: إلى أي مدى يعكس التصور في مجمله قناعتنا الراسخة جدًا بشأن العدالة السياسية بشكل واضح، على جميع مستويات العمومية، إذا ما فحصناه بجدية وأجرينا عليه جميع التعديلات والمراجعات التي تبدو مقنعة؟ إن تصور العدالة الذي يستوفي هذا المعيار هو التصور الأكثر معقولية بالنسبة إلينا، متى كنّا متيقنين من ذلك.

الفقرة الخامسة: التصور السياسي للشخص

1. لقد أشرت أعلاه إلى أن فكرة الوضع البدئي وكذلك سمات الشركاء التي يفترضها يمكن أن تتطلب مذهبًا ميتافيزيقيًا في الشخص. وإذ اعتبرت هذا التفسير خاطئًا، فلا يكفي ببساطة التنصل من اللجوء إلى المذاهب الميتافيزيقية، لأنها تظل، رغمًا عنّي، معنية على الدوام. ويتطلب دحض ادعاءات من هذا النوع مناقشتها بالتفصيل وأن نبين أن لا طائل من ورائها. ولن أهتم بذلك فيما أنا بصدده هنا[2].

(1) لقد وقع كثيرون في هذا الخطأ، ولقد سعيت إلى تحديده بوضوح وتجاوزه في: «Fairness to Goodness», *Philosophical Review,* 84 (October 1975): 542f.

(2) يكمن جزء من الصعوبة في أنه لا يوجد فهم مقبول لما يكون المذهب الميتافيزيقي. ويمكن لنا القول، كما اقترح عليّ **بول هوفمان**، أن تطوير التصور السياسي للعدالة من دون افتراض مذهب ميتافيزيقي معين، أو استخدامه صراحة، على سبيل المثال، يفترض تصورًا ميتافيزيقيًا معيّنًا للشخص =

بيد أنني أستطيع أن أُقدم تصورًا للشخص انطلاقًا من اعتبار الوضع البدئي كأداة تمثيل (الفقرة 3_3). وحتى نفهم ما المقصود بالتصور السياسي للشخص فلننظر في الكيفية التي يتم بموجبها تمثيل المواطنين في هذا الوضع كأشخاص أحرار ومتساوين. تفترض بلورة تصور لحريتهم، فيما يبدو، أن هناك مذهبًا ميتافيزيقيًا يكمن وراء ذلك على نحو مسبق. إذن يُنظر إلى المواطنين من حيث إنهم يعتبرون أنفسهم أحرارًا ومتساوين على أنحاء ثلاثة نناقشها فيما سيأتي مع التنصيص في كل مرة على ماذا نعنيه بالتصور السياسي للشخص.

2. أولًا، إن المواطنين أحرار من حيث هم يتمتعون بملكة خلقية لتصور للخير إلا أن ذلك لا يعني أنهم معنيون قطعًا بمتابعة تصورهم للخير الذي يؤيدونه في أي وقت كان بحكم تصورهم السياسي. وبدلًا من ذلك، باعتبارهم مواطنين، ينظر إليهم على أنهم قادرون على مراجعة وتغيير هذا التصور على أسس معقولة وعقلانية، وأن بإمكانهم ذلك إذا رغبوا فيه. وبوصفهم أشخاصًا أحرارًا، يطالب المواطنون بأن يكون لهم حق في أن يعتبروا أنفسهم مستقلين عن أي تصور من هذا القبيل، وألّا يتماهوا مع أيّ مشروع للغايات القصوى الذي يفترضه. واعتبارًا لقدرتهم على صياغة تصور للخير وعلى مراجعته ومتابعته عقلانيًا فلا تتأثر هويتهم العمومية من حيث هم أشخاص أحرار بالتغيرات التي قد تطال تصورهم المحدد لهذا الخير مع مرور الزمن.

على سبيل المثال، عندما يتحول المواطنون من دين إلى آخر، أو يتخلّون

= مسبقًا أطروحة ميتافيزيقية تتمثل في أنه لا يطلب مذهب ميتافيزيقي لهذا الغرض. ويمكن لنا القول أيضًا إن تصورنا العادي للأشخاص بوصفهم الوحدات الأساسية للتداول والمسؤولية يفترض مسبقًا، أو ينطوي، بطريقة ما، على بعض الأطروحات الميتافيزيقية حول طبيعة الأشخاص بوصفهم فاعلين أخلاقيين أو سياسيين. وتبعًا لمبدأ تفادي سوء الفهم، لا أريد أن أنكر هذه الادعاءات. وما ينبغي قوله هو ما يلي، إذا نظرنا إلى طريقة تقديم نظرية العدالة إنصافًا ولاحظنا كيف أنشئت، ولاحظنا الأفكار والتصورات التي تستخدمها، فلا يوجد مذهب ميتافيزيقي معين حول طبيعة الأشخاص، متميزة عن مذاهب ميتافيزيقية أخرى ومتعارضة معها، ويظهر بين مقدماتها، أو تحتكم إليه في مبرراتها. وإذا كانت الافتراضات الميتافيزيقية معنية، ربما تكون عامة بحيث لا تميز بين وجهات النظر الميتافيزيقية - الديكارتية، الليبنيزية، أو الكانطية، وبين الواقعية والمثالية، أو المادية - التي كانت من مشمولات الفلسفة تقليديًا. وفي هذه الحالة، لا يبدو أنها ذات صلة ببنية التصور السياسي للعدالة ومضمونه بطريقة أو بأخرى. وأنا ممتن **لدانييل برودني وبول هوفمان** في مناقشة هذه المسائل.

عن مذهب ديني قائم، فإنهم لا يتوقفون، من زاوية المسائل التي تتعلق بالعدالة السياسية، عن أن يكونوا الأشخاص أنفسهم قبل ذلك. فلا يترتب على ذلك أيّ خسارة لما يمكن أن نطلق عليه اسم هويتهم العمومية أو المؤسسية أو هويتهم كما يحددها القانون الأساسي. وبوجه عام، يحتفظون بالحقوق والواجبات الأساسية ذاتها، وبممتلكاتهم ذاتها، ويمكن أن تكون لهم المطالب ذاتها التي كانت لهم من قبل، إلا إذا كانت هذه المطالب مرتبطة بانتمائهم الديني السابق. هب أن مجتمعًا (التاريخ يقدم أمثلة كثيرة) ترتبط فيه الحقوق الأساسية والمطالبات المعترف بها بالانتماء الديني والطبقة الاجتماعية، وأن له تصورًا سياسيًا مختلفًا للشخص. وبالتالي فإنه سيفتقر إلى تصور للمواطنة المتساوية، لأن هذا التصور ينطبق على مجتمع ديمقراطي مواطنوه أحرار ومتساوين.

هناك معنى ثان للهوية يتحدد بالرجوع إلى أهداف المواطنين والتزاماتهم الأكثر عمقًا. ولنُسمِها هويتهم غير المؤسسية أو الأخلاقية[1]. وبصفة عامة للمواطنين أهداف والتزامات سياسية وغير سياسية. إنهم يؤيدون قيم العدالة السياسية ويأملون في أن يرونها تتجسد في المؤسسات السياسية وفي السياسات الاجتماعية. كما أنهم يعملون من أجل تكريس القيم الأخرى في الحياة غير العمومية وغايات الجمعيات التي ينتمون إليها. وعليهم أن يعدّلوا هذين الوجهين من هويتهم الأخلاقية وأن يوفقوا بينهما. قد يحدث أن يُعبِّر المواطنون عن شؤونهم الشخصية أو في الحياة الداخلية للجمعيات، عن غاياتهم النهائية وارتباطاتهم بشكل مختلف عن الطريقة التي يفترضها التصور السياسي. قد يكون لديهم، وغالبًا ما يكون لديهم في أي وقت من الأوقات انهمامات وتعهدات وولاءات يعتقدون أنها لم ولن تكون بمنأى عن التقييم الموضوعي. وقد يذهب في ظنهم أنه لا يمكن لهم ببساطة التفكير في أنفسهم من دون بعض القناعات الدينية والفلسفية والأخلاقية، أو من دون بعض الارتباطات والولاءات الدائمة.

هذان النوعان من الالتزامات والارتباطات ـ السياسية وغير السياسية ـ يحددان

---

(1) وأنا مدين لإيرين كيلي في التمييز بين هذين النوعين من الأهداف التي تميز الهوية الأخلاقية للشعوب على النحو المبين في هذه الفقرة والفقرة التالية.

هويتنا الأخلاقية ويشكلان نمط حياتنا، والكيفية التي ينظر بها إلى أفعاله وما يحاول إنجازه في العالم الاجتماعي. وإذا ما حُرمنا منها فجأة، سنكون مشوشين وغير قادرين على الاستمرار في الحياة. وفي الواقع، لن يكون أي معنى لهذا الاستمرار[1]. ولكن تصوراتنا عن الخير قد تتغير غالبًا مع مرور الوقت، وعادة ما يكون ذلك ببطء ولكن أحيانًا قد تتغير فجأة. وعندما تكون هذه التغييرات مفاجئة، نوشك أن نقول إننا لم نعد الشخص ذاته. ونحن نعرف ما يعنيه هذا: نشير إلى تحول عميق وشامل، أو انقلاب في غاياتنا القصوى والتزاماتنا، كما نشير إلى هويتنا الأخلاقية المختلفة (بما في ذلك الدينية). وفي الطريق إلى دمشق تحول **شاول الطرسوسي** Saul of Tarsus إلى **بولس** رائد الإصلاح. ولكن هذا التحول لا يعني أي تغيير في هويتنا العمومية أو المؤسسية، ولا في هويتنا الشخصية كما يفهم هذا المفهوم من قبل بعض المفكرين في مجال فلسفة العقل[2]. وعلاوة على ذلك، في مجتمع حسن

---

(1) وغالبًا ما يشدد **برنارد وليامز** على دور الالتزامات، على سبيل المثال في «Persons, Character and Morality», in *Moral Luk* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 10-14.

(2) على الرغم من أنني قد استخدمت مصطلح الهوية في المتن، فإنه، على ما أعتقد، يسبب أقل سوء فهم من استخدام عبارة «تصورنا لأنفسنا»، أو «نوع الشخص الذي نريد أن نكون». ولذلك سأميّز بين مسألة ذات عناصر أخلاقية مهمة ومسألة مغايرة تلك التي تتعلق بالتشابه أو هوية جوهر، سلسلة متصلة من العناصر أو شيء، من خلال التغيرات في الزمان والمكان. وإذ أقول هذا، إنما أفترض بأن الإجابة عن مسألة الهوية الشخصية تسعى إلى تحديد مختلف المعايير (مثل معايير السيكولوجيا للذكريات، واستمرار الجسد فيزيائيًا أو جزء منه) بحيث يمكن لنا أن نعتبر أن حالتين أو سلوكين سيكولوجيين مختلفين يحصلان في وقتين مختلفين، حالتين أو سلوكين للشخص ذاته الذي ظل على قيد الحياة عبر الزمن. إنها تسعى كذلك إلى تحديد كيف يمكن لهذا الشخص الذي ظل على قيد الحياة أن يُنظر إليه إمّا كجوهر ديكارتي أو ليبنيزي وإما ككائن متعال (ترسندنتالي) كانطي، وإما كسلسلة متصلة من العناصر جسدية كانت أو فيزيائية، انظر مجموعة المقالات التي نشرها جون بيري John Perry تحت عنوان: *Personal Identity* (Berkeley: University of California Press, 1975) وخاصة مقدمة بيري، ص، 3ـ30، ومقالة **سنداي شوماكر** Sydney Shoemaker في *Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), فكلا المقالين يهتمان بالعديد من وجهات النظر في هذا الشأن. وأحيانًا كثيرة ما يقع تجاهل مسألة استمرار غايات الشخص الأساسية عند معالجة هذه المسائل كما هو الحال مثلًا في وجهات نظر غريس H. P. Grice الذي يركز على استمرار الذكريات. بيد أنه عندما تُعتبر استمرارية هذه الغايات أساسية أيضًا كما في كتاب **بارفيت** Derek Parfit *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), في قسمه الثالث، لن يبقى أي تمييز قطعي بين مشكلة الهوية الأخلاقية أو غير العمومية ومشكلة هويته الشخصية. تثير هذه المشكلة الأخيرة أسئلة اختلفت حولها وجهات النظر الفلسفية السابقة والحاضرة كثيرًا وتستمر على اختلافها يقينًا. ولأجل ذلك من المهم صياغة تصور سياسي =

التنظيم يعضده إجماع تقاطعي تكون قيم والتزامات المواطنين السياسية (الأكثر عمومية) التي تمثل جزءًا من هويتهم الأخلاقية وغير المؤسسية هي ذاتها تقريبًا.

3. ثانيًا، يعتبر المواطنون أنفسهم أحرارًا لأنهم هم مصدر شرعية مطالبهم. أي أنهم يعتبرون أن لهم الحق في مطالبة مؤسساتهم من أجل النهوض بتصوراتهم للخير (شريطة ألا تخرج هذه التصورات عن الإطار الذي يسمح به التصور العمومي للعدالة). ويعتبر المواطنون أن لهذه المطالب وزنها بالنسبة إليهم بغض النظر عن الواجبات والالتزامات التي يحددها التصور السياسي للعدالة من ذلك مثلًا الواجبات والالتزامات تجاه المجتمع. وتقوم تلك المطالب التي يأخذها المواطنون بعين الاعتبار على أساس الواجبات والالتزامات المتضمنة في تصورهم للخير وعلى أساس المذهب الأخلاقي الذي يؤيدونه في حياتهم الشخصية. وهذا معقول إذا تعلق الأمر بتصور سياسي للعدالة في ديمقراطية دستورية، لأن هذه الواجبات والالتزامات أصيلة من وجهة نظر سياسية، على أن نأخذ بعين الاعتبار أهمية الانسجام بين التصور للخير والمذاهب الأخلاقية التي يؤيدونها.

وحين نعيّن الطريقة التي من خلالها يعتبر المواطنون أنفسهم أحرارًا فإنما نعيّن بذلك الطريقة التي ينظرون من خلالها لأنفسهم ضمن ديمقراطية معيّنة عندما تطرح مسائل العدالة السياسية. وينتمي هذا إلى تصور سياسي معيَّن متميز بشكل واضح عن تصور سياسي مغاير لا ينظر إلى الناس كمصادر أصيلة للمطالب الشرعية. وبدلًا من ذلك، لا يكون لمطالبهم أي وزن إلا بقدر ما يمكن استخلاصها من الواجبات والالتزامات تجاه المجتمع، أو من أدوارهم التي تفرضها عليهم التراتبية الاجتماعية التي تبررها القيم الدينية أو الأرستقراطية.

وللنظر في الوضعية القصوى التالية، تلك المتعلقة بوضعية العبيد ككائنات بشرية، حيث لا يُنظر إليهم كمصدر للمطالب حتى وإن كانت تلك المطالب التي ترتكز على الواجبات والالتزامات الاجتماعية، وذلك لأنه يُنظر إليهم باعتبارهم

= للعدالة يتفادى هذه المشكلة متى كان ذلك ممكنًا. ولنستحضر المثل الذي قدمته حيث نتفق جميعًا على القول، من وجهة نظر الحياة العامة، أن شاول الطرسوسي وبولس رائد الإصلاح هما الشخص ذاته. وعليه، ليس للتحوُّل أيّ أهمية تُذكر بالنسبة إلى هويتنا العمومية أو المؤسسية.

غير مؤهلين لأن تكون لهم واجبات والتزامات. وليست القوانين التي تمنع إساءة معاملة العبيد أو الحط من قيمتهم منبثقة عن مطالب العبيد أنفسهم، بل تجد أساسها في أسيادهم أو في المصالح العامة للمجتمع (التي تأخذ بعين الاعتبار مصالح العبيد). وعليه يمكننا القول بأن العبيد ميّتون اجتماعيًا إذ لا يُعترف بهم أبدًا كأشخاص[1]. وهكذا يُظهر التباين بشأن الرق كيف أن تصور حرية المواطنين المؤسسة على ملكاتهم الأخلاقية، وعلى ملكة صياغة تصور للخير، يتطابق مع تصور معيّن للعدالة.

4. ثالثًا، يُعتبر المواطنون أحرارًا لأنهم قادرون على الاضطلاع بمسؤولية غاياتهم وهذا يؤثر على طريقة تقييم مطالبهم المتنوعة[2]. وإجمالاً، نظرًا لوجود مؤسسات خلفية عادلة ولتوفر مؤشر منصف للخيرات الأولية لكل شخص (في تطابق مع مقتضيات مبادئ العدالة)، فإنه يُعتقد أن المواطنين قادرون على تعديل أهدافهم وتطلعاتهم في ضوء ما يمكن أن يتوقعوه بشكل معقول، وأنهم قادرون، إضافة إلى ذلك، على الحد من مطالبهم فيما يتعلق بالعدالة بحسب ما تسمح به مبادئ العدالة.

ومن هنا يتوجب على المواطنين الاعتراف بأن وزن مطالبهم ليس رهنًا بمدى قوة وحدة رغباتهم وحاجاتهم السيكولوجية (خلافًا لحاجاتهم بوصفهم مواطنين) حتى وإن كانت رغباتهم وحاجاتهم عقلانية من وجهة نظرهم. بيد أن الإجراء هو ذاته: إننا ننطلق من الفكرة الأساسية التي تتمثل في أن المجتمع نظام منصف للتعاون. وحينما تتطور هذه الفكرة لتصبح تصورًا سياسيًا للعدالة، فإن ذلك يعني أن المواطنين منظورًا إليهم كأشخاص قادرين على الانخراط في التعاون الاجتماعي طوال حياتهم كاملة، وأنهم بالتالي قادرون على الاضطلاع بمسؤولية غاياتهم: أي أنهم يستطيعون تعديل غاياتهم بحيث يمكنهم السعي إلى تحقيقها عبر الوسائل التي يمكن أن يتوقعوها بصورة معقولة على أن يحصلوا في مقابل ذلك على ما يمكن أن

(1) انظر حول فكرة الموت الاجتماعي
Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), esp. pp. 5-9, 38-45, 337 .36.

(2) انظر الدرس الخامس الفقرتين 3 و4، وخاصة 3ـ6.

يتوقعوه من مساهمتهم بصورة معقولة. إن فكرة المسؤولية هذه متضمنة في الثقافة السياسية العمومية ويمكن استجلائها في ممارساتها. ويُعبِّر التصور السياسي للشخص عن هذه الفكرة ويدمجها في فكرة المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون.

5. وخلاصة القول يمكن أن نختصر النقاط الرئيسة الثلاثة الواردة في هذه الفقرة وفي الفقرتين السابقتين فيما سيأتي.

أولًا، اعتبرت الأشخاص في الفقرة الثالثة كأشخاص أحرار ومتساوين لأنهم يتمتعون بالملكتين المميزتين للشخص الأخلاقي بالقدر الكافي، الإحساس بالعدالة وتصور للخير. وهما مرتبطتان بمكونين أساسيين لفكرة التعاون، فكرة الشروط المنصفة للتعاون وفكرة منفعة كل مشارك أو خيرة العقلانيين.

ثانيًا، بيّنا في الفقرة الخامسة الوجوه الثلاثة لاعتبار الأشخاص أحرارًا ولاحظنا أنهم يعتبرون أنفسهم كذلك من خلال مميزات الثقافة السياسية العمومية للنظام الديمقراطي الدستوري.

ثالثًا، اعتبارًا لأن مسألة معرفة أيّ تصور سياسي للعدالة أفضل من غيره من أجل تحقيق قيم الحرية والمساواة في المؤسسات الأساسية طالما أثارت جدلًا داخل التقليد الديمقراطي ذاته حيث يُنظر للمواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين، فإن هدف نظرية العدالة إنصافًا يتمثل في تجاوز هذه المشكلة إذ تنطلق من فكرة المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون تكون شروطه محل اتفاق بين المواطنين منظورًا إليهم بهم كذلك. ولقد رأينا في الفقرة الرابعة كيف أدت هذه المقاربة إلى الوضع البدئي كأداة تمثيل بمجرد أن تصبح البنية الأساسية للمجتمع موضوعًا أوليًا للعدالة.

الفقرة السادسة: فكرة المجتمع حسن التنظيم

1. كنت قد قلت بأن الفكرة الأساسية، في نظرية العدالة إنصافًا، المتمثلة في المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون عبر الأجيال، تطورت في علاقة بفكرتين مصاحبتين، فكرة المواطنين بوصفهم أشخاصًا أحرارًا ومتساوين، وفكرة المجتمع حسن

التنظيم بوصفه محكومًا بتصور سياسي للعدالة بشكل فعّال. أما وقد ناقشت الفكرة الأولى، فسأمر مباشرة إلى الثانية.

يعني قولنا مجتمعًا حسن التنظيم ثلاثة أمور: أولًا (ما تتضمنه فكرة تصور العدالة المعترف به عموميًا)، أن كل شخص فيه يقبل، ويعلم أن الآخرين، يقبلون مثله مبادئ العدالة نفسها. وثانيًا (ما تتضمنه فكرة التنظيم الفعال لهذا التصور)، أن بنيته الأساسية ـ أي مؤسساته السياسية والاجتماعية الرئيسة وطريقة ترابطها في نظام تعاوني ـ معروفة عموميًا أو يُعتقد في وجاهتها لتحقيق تلك المبادئ. وثالثًا، يتمتع مواطنوه بإحساس فعَّال بالعدالة، ومن ثم فإنهم يمتثلون عمومًا لمؤسسات المجتمع الأساسية التي يعتبرونها عادلة. وفي مثل هذا المجتمع، يبلور تصور العدالة المعترف به عموميًا وجهة نظر مشتركة يمكن من خلالها البت بما يطلبه المواطنين من المجتمع.

إنه تصوُّر مغرق في المثالية. ومع ذلك فإن أي تصور للعدالة، لا يمكن أن ينظم ديمقراطية دستورية بنجاعة لا يمكن أن يكون تصورًا ديمقراطيًا. وقد يحدث ذلك للسبب المعروف المتمثل في أن مضمونه قد يؤدي إلى نتائج عكسية عندما يتم الاعتراف به عموميًا. وقد يحدث ذلك أيضًا، إذا ما اعتمدنا تمييز **جوشوا كوهين**، لأنه مجتمع ديمقراطي سمته الغالبة التعددية المعقولة[1]. وهكذا، قد يفشل تصور ما للعدالة لأنه لا يحظى بدعم مواطنين متعقلين يؤيدون مذاهب شمولية معقولة، أو كما أقول في كثير من الأحيان، لا يمكن أن يحظى بتأييد إجماع تقاطعي معقول. وهذا ضروري لتصور سياسي للعدالة مناسب.

2. ما يبرر ذلك هو أن الثقافة السياسية لمجتمع ديمقراطي تتميز (أفترض) بثلاث وقائع عامة تُفهم على النحو التالي:

(1) أنا ممتن إلى **جوشوا كوهين** لمناقشته السديدة لهذه المسألة، وكذلك لتأكيده على أهمية التمييز بين التعددية المعقولة والتعددية في حد ذاتها، على النحو المحدد في الفقرات الواردة أدناه مباشرة في الفقرة 6. 2، ولاحقًا في الدرس الثاني، الفقرة 3. وقد ناقش هذه المسائل في أدق تفاصيلها في مقاله:
«Moral Pluralism and Political Consensus», in *The Idea of Democracy*, edited by David Copp, Jean Hampton, and John Roemer (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

تتمثل الأولى في أن تنوُّع المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية الشمولية المعقولة الموجودة في المجتمعات الديمقراطية الحديثة ليس مجرد شرط تاريخي قد يزول قريبًا، بل هو سمة دائمة للثقافة العمومية للديمقراطية. وفي ظل الظروف السياسية والاجتماعية التي تكفلها الحقوق والحريات الأساسية للمؤسسات الحرة، فلن يتوقف ظهور مذاهب متناقضة ومتعارضة ومع ذلك معقولة.

ويجب التمييز بين حقيقة التعددية المعقولة وحقيقة التعددية في حد ذاتها. إن المؤسسات الحرة تميل إلى تطوير لا فقط مجموعة متنوعة من المذاهب ووجهات النظر، كما يمكن للمرء أن يتوقعها، اعتبارًا لتنوع مصالح الشعوب وميلها إلى التركيز على وجهات النظر الضيقة، ولكن أيضًا إن من بين وجهات النظر التي تتطور، كثرة من المذاهب الشمولية المعقولة. هذه هي المذاهب التي يؤيدها المواطنون المتعقلون ويجب على الليبرالية السياسية أن تأخذها بعين الاعتبار. فهي ليست مجرد نتيجة للمصالح الذاتية والطبقية، أو لنزوع الشعوب المفهوم لرؤية العالم السياسي من وجهة نظر محددة، وإنما هي على خلاف ذلك، في جزء منها نتيجة العقل العملي الحر في إطار المؤسسات الحرة. وهكذا، على الرغم من أن المذاهب التاريخية ليست، بطبيعة الحال، نتيجة العقل الحر وحده، فإن حقيقة التعددية المعقولة ليست حالة مشؤومة من حياة الإنسان. وعندما نُؤطِّرُ التصور السياسي بحيث يمكن، في المرحلة الثانية، كسب تأييد مذاهب شمولية معقولة، فإننا لا نعدل كثيرًا هذا التصور بحسب القوى الهمجية في العالم، بل بحسب النتيجة الحتمية لعقل إنساني حر[1].

والحقيقة العامة الثانية المهمة هي أنه لا يمكن تأمين استمرار التفاهم المشترك بشأن مذهب ديني أو فلسفي أو أخلاقي شمولي إلا بالاستخدام القمعي لسلطة الدولة. إذا كنا نفكر في المجتمع السياسي كمجتمع موحد حول مذهب واحد هو نفسه، فإن الاستخدام القمعي لسلطة الدولة ضروري للمجتمع السياسي. ففي مجتمع العصور الوسطى، لم تكن محاكم التفتيش الموحدة نسبيًا حول تأييد

(1) في الدرس الثاني، الفقرتين 2 و3، حيث أناقش أعباء الحكم وماذا نعني بمذهب شمولي معقول، اقترحت شروطًا ضرورية محدودة جدًا لهذا المذهب ولكنها متوافقة مع أغراض الليبرالية السياسية. ولا يُفترض أن تكون جميع المذاهب المعقولة التي يتم تعريفها على هذا النحو معقولة بالنسبة لأغراض أخرى أو من وجهة نظر أخرى. وبداهة ستكون للمواطنين آراء مختلفة حول هذه المسائل.

الإيمان الكاثوليكي مجرد ظاهرة عرضية، بل كان الهدف من ورائها قمع الهرطقة حفاظًا على المعتقد الديني المشترك. وأعتقد أن ذلك ينطبق على أي مذهب فلسفي وأخلاقي شمولي ومعقول، سواء كان دينيًا أو غير ديني. إن الجماعة الموحدة حول صيغة معقولة من المنفعية، أو حول ليبراليتي **كانط** أو **ميل** المعقولتين، تطلب بالمثل من الدولة ممارسة سلطتها الزجرية لأن في ذلك بقاءها[1]. نسمي هذا «واقع القمع»[2].

وأخيرًا، ثمة حقيقة عامة ثالثة وتتمثل في أن نظامًا ديمقراطيًا دائمًا وآمنًا، لا ينقسم إلى صراعات بين مذاهب متنافسة أو بين طبقات اجتماعية متناحرة، يجب أن يحظى بتأييد إرادي وحر من جانب أغلبية كبيرة على الأقل من مواطنيه النشطين سياسيًا. وإلى جانب الحقيقة العامة الأولى، يعني ذلك أن التصور السياسي للعدالة، لكي يكون أساسًا عامًّا لتسويغ النظام الدستوري، يجب أن يكون تصورًا يمكن أن تؤيده مذاهب شمولية ومتناقضة إلى أقصى حد ولكنها معقولة[3].

3. وبما أنه لا يوجد مذهب ديني أو فلسفي أو أخلاقي معقول يحفل بتأييد جميع المواطنين، فإن تصور العدالة الذي يقع تأييده في مجتمع ديمقراطي حسن التنظيم يجب أن يقتصر على ما سأطلق عليه «مجال السياسة» وقيمه. ولا بد من صياغة فكرة مجتمع ديمقراطي حسن التنظيم وفقًا لذلك. وعليه فإني أفترض أن

(1) قد يبدو هذا الاقرار متناقضًا. وأنا أتفق تمامًا مع من يعترض، بحسب مذهب **كانط** أو **ميل**، على أنه لا يمكن استخدام سلطة الدولة الزجرية. ولكن هذا لا يتناقض مع المتن، الذي يقول إن المجتمع الذي يؤيد فيه كل شخص مذهبًا ليبراليًا معقولًا، متى وجد وفقًا لهذه الفرضية، لا يمكن أن يعمر طويلًا. واعتبارًا للمذاهب غير المعقولة، وللأديان التي تأكد على فكرة السلطة المؤسسية، نعتقد أن ما جاء في المتن لم يجانب الصواب. وقد نعتقد خطأً أن هناك استثناءات لوجهات نظر شمولية أخرى. يتمثل مغزى المتن في أنه لا توجد استثناءات. وأنا مدين بهذه الملاحظة لتعليقات **كاس سانشتاين** Cass Sanstein.

(2) استعرتُ هذه العبارة من **سانفورد شيه** Sanford Shieh.

(3) حتى تكتمل الصورة أضيف حقيقة عامة رابعة، وهي حقيقة لطالما استخدمناها في الحديث عن الثقافة العمومية. إنها حقيقة أن الثقافة السياسية لمجتمع ديمقراطي، والتي عملت بشكل معقول نسبيًا على مدى فترة طويلة من الزمن، وعادة ما تحتوي، على الأقل ضمنيًا، على بعض الأفكار الحدسية الأساسية يمكن أن ننشئ من خلالها تصورًا سياسيًا للعدالة يتوافق مع النظام الدستوري. وهذه الحقيقة مهمة عندما نحدد السمات العامة للتصور السياسي للعدالة، ونبلور نظرية العدالة إنصافًا على أنها تصور من هذا القبيل.

وجهات نظر المواطنين الشاملة تتكون من جزأين: أحدهما يمكن أن يُنظر إليه كتصور سياسي للعدالة المعترف به عموميًا ويتزامن معه، وأما الآخر فهو مذهب شمولي (كليًا أو جزئيًا) يرتبط به التصور السياسي بشكل أو بآخر. سآتي على مناقشة هذه العلاقة في الدرس الرابع، على مستوى الفقرة الثامنة. وما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن المواطنين، كما قلت، يقررون بأنفسهم بشكل فردي الطريقة التي يرتبط بها التصور السياسي العمومي الذي يؤيدونه جميعًا عن طريق وجهات نظرهم الأكثر شمولية.

وبحسب هذا الفهم، أود أن أُشير بإيجاز إلى الطريقة التي يستجيب من خلالها المجتمع الديمقراطي حسن التنظيم للواقعية والاستقرار كشرط ضروري (ولكنه ليس كافيًا). إن مثل هذا المجتمع يمكن أن يكون مرتبطًا بتصور سياسي للعدالة طالما أن المواطنين الذين يؤيدون مذاهب شمولية معقولة ولكن متعارضة يتقاسمون إجماعًا تقاطعيًا: أي أنهم يؤيدون عمومًا هذا التصور للعدالة لأنه يعرب عن مضمون أحكامهم السياسية على المؤسسات الأساسية، وثانيًا، ليس للمذاهب الشمولية غير المعقولة (على افتراض أنها موجودة دائمًا) ما يكفي من الانتشار لتقويض العدالة الأساسية للمجتمع. ولا تفرض هذه الشروط متطلبًا غير واقعي -طوباويًا- وهو أن يؤيد جميع المواطنين المذهب الشمولي ذاته، ولكن فقط كما هو الحال في الليبرالية السياسية، التصور العمومي للعدالة ذاته.

4. ومن السهل أن نسيء فهم فكرة الإجماع التقاطعي باعتبار أن فكرة الإجماع تُستخدم في الممارسة السياسة القائمة. وتعني هنا: أننا نفترض أن النظام الديمقراطي الدستوري عادل على نحو معقول وقابل للانطباق، ويستحق الدفاع عنه. ومع ذلك، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار حقيقة التعددية المعقولة، كيف لنا أن ندافع عنه حتى يكسب تأييدًا واسعًا بما فيه الكفاية لتحقيق الاستقرار؟

وتحقيقا لهذه الغاية، لا ننظر إلى المذاهب الشمولية التي توجد في الواقع، ثم نضع تصورًا سياسيًا يحقق نوعًا من التوازن بين القوى. من ذلك مثلًا عندما نحدد

قائمة في الخيرات الأولية[1]، يمكننا أن نهتدي إلى ذلك بطريقتين. أن ننظر إلى مختلف المذاهب الشمولية الموجودة في المجتمع فعلًا، وأن نحدد مؤشرًا لهذه الخيرات بحيث تكون قريبة من مركز ثقل تلك المذاهب، إذا جاز التعبير، أي العثور على نوع من متوسط ما يحتاجه أولئك الذين أيدوا تلك الآراء عن طريق مطالب مؤسسية وحمايات ووسائل لكل الأغراض. قد يبدو القيام بذلك أفضل طريقة لضمان أن يوفر المؤشر العناصر الأساسية الضرورية للنهوض بتصورات الخير المرتبطة بالمذاهب القائمة، وبالتالي تحسين حظوظ تأمين الإجماع التقاطعي.

هذه ليست الطريقة التي تنتهج بها نظرية العدالة إنصافًا لأن ذلك سيجعلها سياسية بطريقة خاطئة. إنها تبلور تصورًا سياسيًا باعتباره وجهة نظر قائمة بذاتها (الفقرة 1. 4) انطلاقًا من الفكرة الأساسية للمجتمع بوصفه نظامًا منصفًا للتعاون والأفكار المصاحبة لها. ويحدونا الأمل في أن تحظى هذه الفكرة، مع مؤشرها للخيرات الأولية التي تنتهي إليه من الداخل، بإجماع تقاطعي معقول. ولنترك جانبًا المذاهب الشمولية التي توجد الآن، أو التي وُجدت، أو التي قد توجد. وفكرة أن الخيرات الأولية يجب أن تكون منصفة لا على أساس التصورات الشمولية للخير المقترنة بهذه المذاهب، من خلال تحقيق توازن منصف فيما بينها، وإنما على أساس اعتبار المواطنين الأحرار والمتساوين كأشخاص لهم تلك التصورات.

تكمن المشكلة إذن في كيفية صياغة تصور للعدالة من أجل نظام دستوري بحيث إن أولئك الذين يدعمون أو الذين قد يقدمون على دعم هذا النوع من النظام قد يؤيدون أيضًا التصور السياسي شريطة ألا يتعارض كثيرًا مع وجهات نظرهم الشمولية. وهذا يؤدي إلى فكرة تصور سياسي للعدالة باعتباره وجهة نظر قائمة بذاتها انطلاقًا من الأفكار الأساسية لمجتمع ديمقراطي، ولا يفترض مسبقًا أي مذهب أشمل. ولا نضع أيّ عقبات مذهبية أمام ما قد تكسبه من ولاء لذاتها، وأنه قد يعضدها إجماع تقاطعي معقول ودائم.

(1) لقد عرضت فكرة الخيرات الأولية هذه في الدرس الثاني، الفقرة 3.5، وناقشتها بأكثر تفصيل في الدرس الخامس، الفقرتين 3 و4.

الفقرة السابعة: المجتمع حسن التنظيم ليس جماعة ولا جمعية

ليس المجتمع حسن التنظيم جماعة ولا هو أعم من ذلك، جمعية[1]. هناك اختلافان بين المجتمع الديمقراطي والجمعية: يتمثل الأول في أننا افترضنا أن المجتمع الديمقراطي، شأنه في ذلك شأن أي مجتمع سياسي، ينبغي أن يُنظر إليه بوصفه نظامًا اجتماعيًا كاملًا ومغلقًا. كامل لأنه مكتف بذاته ويتسع لجميع غايات الوجود الإنساني. ومغلق، أيضًا، لأننا، كما قلت (الفقرة 2.1) ندخله فقط عند الولادة ولا نغادره إلا عند الموت. ومن ثمة فليست لنا هوية سابقة عن وجودنا الاجتماعي: ليس كما لو أننا جئنا من مكان ما، بل ننشأ في هذا المجتمع، في هذا الوضع الاجتماعي بمزاياه وعيوبه، بحسب حظنا الجيد أو السيّئ. ولنترك جانبًا تمامًا، في الوقت الحاضر، العلاقات مع المجتمعات الأخرى ونؤجل جميع مسائل العدالة بين الشعوب إلى أن يتوفر لنا تصور للعدالة لمجتمع حسن التنظيم. وهكذا، لا أفترض أن يقع الانضمام إلى المجتمع في سن الرشد، كما هو الحال بالنسبة للانضمام إلى جمعية، ولكن منذ أن نولد وحيث سنعيش حياتنا كاملة.

وعلينا أن نأخذ بمبادئ العدالة المصممة لتشكيل العالم الاجتماعي الذي نكتسب فيه أولًا شخصيتنا وتصورنا لأنفسنا كأشخاص، فضلًا عن وجهات نظرنا الشمولية وتصوراتها للخير، ففي العالم الاجتماعي تتحقق ملكاتنا الأخلاقية إذا أُريد لها أن تتحقق بإطلاق. ويجب أن تعطي هذه المبادئ الأولوية للحريات والفرص الأساسية في مؤسسات المجتمع المدني الخلفية التي تمكننا من أن نصبح مواطنين أحرارًا ومتساوين في المقام الأول وأن نفهم دورنا كأشخاص يحظون بهذه المكانة.

2. أما الاختلاف الأساسي الثاني بين مجتمع ديمقراطي حسن التنظيم وجمعية فيتمثل في أن هذا المجتمع ليس له غايات نهائية على غرار الأشخاص أو الجمعيات. وأعني بالغايات والأهداف تلك التي لها مكانة خاصة في المذاهب الشمولية. وعلى النقيض من ذلك، يجب أن تكون الغايات المحددة دستوريًا للمجتمع، مثل

(1) بحكم التعريف، دعونا نفكر في الجماعة كنوع خاص من الجمعيات، موحدة عن طريق مذهب شمولي، كالكنيسة مثلًا. وغالبًا ما يكون لأعضاء الجمعيات الأخرى غايات مشتركة من دون أن تشكل تلك الغايات المشتركة مذهبًا شموليًا، بل قد تكون ذات صبغة أداتية محضة.

تلك الواردة في ديباجة الدستور - أي العدالة الأكثر كمالًا، ومزايا الحرية، والدفاع المشترك - في إطار تصور سياسي للعدالة وعقله العمومي. وهذا يعني أن المواطنين لا يعتقدون أن هناك غايات اجتماعية سابقة تبرر لهم النظر إلى بعض الناس على أنهم أكثر أو أقل قيمة للمجتمع من الآخرين وتخصص لهم بالتالي حقوقًا ومزايا أساسية مختلفة وفقًا لذلك. لقد فكَّرت مجتمعات عدة سابقة بطريقة مغايرة: فقد اتخذت من الدين والإمبراطورية والسيادة والمجد غايات نهائية، وتتوقف حقوق ومكانة الأفراد والطبقات على دورهم في تحقيق تلك الغايات. وفي ضوء ذلك، اعتبرت نفسها كجمعيات.

وعلى النقيض من ذلك، لا يرى المجتمع الديمقراطي بتصوره السياسي نفسه جمعية على الإطلاق. لا يحق له، ومثله في ذلك مثل الجمعيات داخل المجتمع عمومًا، أن يفرض على أعضائه (في هذه الحالة المولودين فيه) شروطًا مختلفة تبعًا لقيمة مساهمتهم المحتملة في المجتمع ككل، أو في غايات الأعضاء الفعليين فيها. وعندما يكون ذلك مسموحًا به في حالة الجمعيات، فذلك لأن الأعضاء في الحاضر أو في المستقبل في هذه الحالة يتمتعون بمكانة المواطنين الأحرار والمتساوين، وأن مؤسسات العدالة الخلفية في المجتمع تضمن وجود بدائل أخرى متاحة لهم[1].

---

(1) يشبه التمييز في هذا القسم بين المجتمع والجمعيات إلى حد كبير التمييز الذي قام به **مايكل أوكشوت** Michael Oakeshott في مقالته المحورية
On Human Conduct (Oxford: Clarendon Press, 1975)
بين جمعية عملية وجمعية تستهدف غرضًا ما. ولا يتفق **تيري فردين** Terry Vardin الذي يفسر ويستخدم هذا التمييز بطريقة توجيهية في كتابه
Law, Morality and the Relations of States (Princeton: Princeton University Press, 1983)
فهو يعتقد أن كتاب **نظرية في العدالة** ينظر إلى المجتمع كجمعية لها غرض بما أنه يصف المجتمع كمشروع تعاون (ص 262-267) ولكن هذا ليس، على ما أعتقد، حاسمًا. بل إن الأمر الحاسم هو ما يتعاون فيه الأشخاص وما يحققه تعاونهم. وكما جاء في هذه الفقرة، فإن ما يميز المجتمع الديمقراطي هو أن الأشخاص يتعاونون كمواطنين أحرار ومتساوين، وما يحققه تعاونهم (في الحالة المثلى) هو البنية الأساسية التي تُطبق مؤسساتها الخلفية مبادئ العدالة، وتوفر للمواطنين الوسائل المناسبة لتلبية حاجاتهم. ويجب أن يؤمن لهم تعاونهم عدالة سياسية على نحو متبادل. في حين يتعاون الناس في جمعية كأعضاء في الجمعية لتحقيق ما من أجله انضموا إلى الجمعية، وهو أمر يختلف من جمعية إلى أخرى. وكمواطنين يتعاونون من أجل تحقيق غايتهم المشتركة، باعتبارهم أعضاء في الجمعيات يتعاونون لتحقيق أهداف تنضوي تحت تصوراتهم الشمولية المختلفة للخير.

3. وفي حين أن مجتمعًا ديمقراطيًا حسن التنظيم ليس جمعية، وليس أيضًا جماعة، فإننا نعني بجماعة مجتمعًا يحكمه مذهب شمولي مشترك ديني أو فلسفي أو أخلاقي. وهذه الحقيقة بالغة الأهمية إذا تعلق الأمر بفكرة العقل العمومي في مجتمع حسن التنظيم. وأن نعتبر الديمقراطية كجماعة (كما حددت) ينفي الأهمية المحدودة لعقلها العمومي القائم على تصور سياسي للعدالة. إنه يخطئ نوع الوحدة التي يستطيع النظام الدستوري أن ينتهكها، من دون انتهاك المبادئ الديمقراطية الأساسية. والحقيقة الكاملة تغرينا إلى السعي من أجل وحدة أوسع وأعمق لا يمكن تبريرها بالعقل العمومي.

ولكن من الخطأ أيضًا التفكير في مجتمع ديمقراطي كجمعية وأن نفترض أن عقلها العمومي يتضمن أهدافًا وقيمًا غير سياسية. ويتجاهل هذا الدور الأساسي والأولي لمؤسساتها الأساسية في بناء عالم اجتماعي يمكن أن نتطور فيه بمفردنا بشيء من الرعاية والنضج والتربية، وبحظ وفير، إلى مواطنين أحرار ومتساوين. وبفضل الأساس العادل لذلك العالم الاجتماعي المتجذر في مضمون التصور السياسي وكذلك بفضل العقل العمومي يمكن لجميع المواطنين أن يفهموا دورهم وأن يتقاسموا قيمهم السياسية بالطريقة نفسها.

الفقرة الثامنة: حول استخدام التصورات المجردة

وفي إطار سعيي لتحديد ما أسميه الليبرالية السياسية، بدأت بعرض أفكار معروفة وأساسية متضمنة في الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي. وقد تم العمل على ذلك ضمن حقل من التصورات التي يمكن من خلالها صياغة الليبرالية السياسية وفهمها. وأولها تصور العدالة السياسية نفسها (الفقرة 2)، ثم الأفكار الثلاث الأساسية: فكرة المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون الاجتماعي عبر الزمن (الفقرة 3)، والفكرتين المصاحبتين لها: التصور السياسي للشخص على أنه حر ومتساوٍ (الفقرة 5)، والمجتمع حسن التنظيم (الفقرة 6). ولدينا أيضًا الفكرتين اللتين استخدمتا لتقديم نظرية العدالة إنصافًا: البنية الأساسية للمجتمع (الفقرة 2) والوضع البدئي (الفقرة 4). وأخيرًا، نضيف إلى هذه الأفكار، من أجل

تقديم مجتمع حسن التنظيم كعالم اجتماعي ممكن، فكرتي الإجماع التقاطعي والمذاهب الشمولية المعقولة (الفقرة 6). ويتم تحديد التعددية معقولة بالرجوع إلى هذه الأخيرة. وإن طبيعة الوحدة الاجتماعية تفهم كإجماع تقاطعي مستقر لمذاهب شمولية معقولة (الدرس الرابع، الفقرة 1). وفي الدروس اللاحقة سأقدم أفكارًا أساسية أخرى كتلك التي تتعلق بمضمون الليبرالية السياسية، على غرار فكرة المجال السياسي (الدرس الرابع) وفكرة العقل العمومي (الدرس السادس).

أما وقد تسنى لنا فهم هذه التصورات والعلاقات القائمة بينها، فمن المهم التذكير بالمسألة المهمة[1] التي تتناولها الليبرالية السياسية: يبدو أن هناك ثلاثة شروط تكفي للمجتمع ليكون نظامًا منصفًا ومستقرًا للتعاون بين مواطنين أحرار ومتساوين ينقسمون إلى حد كبير بحسب المذاهب الشمولية المعقولة التي يؤيدونها. أولًا، إن البنية الأساسية للمجتمع ينظمها تصور سياسي للعدالة. وثانيًا، هذا التصور السياسي هو محل إجماع تقاطعي بين مذاهب شمولية معقولة. وثالثًا، تجري المناقشة العمومية، عندما تكون الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية معرضة للخطر، على أساس التصور السياسي للعدالة. يميز هذا الملخص الموجز الليبرالية السياسية والطريقة التي نفهم من خلالها المثل الأعلى للديمقراطية الدستورية[2].

2. يحتج البعض على استخدام الكثير من التصورات المجردة. ومن المفيد، فيما يبدو، معرفة المبرر الذي دفعنا إلى تصورات من هذا النوع. ولقد عززت الصراعات السياسية العميقة في الفلسفة السياسية هذا التجريد[3]. ولا يفشل في

(1) وقد صغت هذا السؤال في المقدمة الموجزة قبل الفقرة 1.

(2) ينبغي أن تفهم الشروط الثلاثة المذكورة في المتن على أنها شروط كافية وغير ضرورية. وسأناقش في الدرس الرابع، 5.3 ما إذا كان يمكن اختزال تلك الشروط، على سبيل المثال، في طائفة من المبادئ قابلة للتطبيق ولكن عامة جدًا، أو حتى في طائفة من القواعد، مثل قواعد الدستور القائم، وليس في تصور سياسي للعدالة، وهنا أعتبر أن ما أشير إليه هو عمق ومدى وخصوصية الاتفاق التقاطعي، وجدير بالملاحظة أن الشروط الثلاثة تُعبِّر عن حالة مثالية.

(3) أنا مدين في هذا إلى **جوشوا كوهين** في مراجعته لكتاب **والزر** Michael Walzer *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983) in the *Jornal of Philosophy* 83 (1986):4 5 7 -68.

انظر على وجه الخصوص مناقشته لما يطلق عليه «معضلة الجماعاتية البسيطة»، ص 463_67، ص 467 وما =

مواجهة الصراعات العميقة بين القيم السياسية والصراعات بين هذه الأخيرة والقيم غير السياسية إلا الأيديولوجيون والحالمون. ولقد صارت فكرة التسويغ المعقول مشكلة عملية وليست إبستمولوجية أو ميتافيزيقية نتيجة الجدالات العميقة وطويلة الأمد (الفقرة 1). إننا نتحول صوب الفلسفة السياسية عندما تنقطع تفاهماتنا السياسية المشتركة وكذلك عندما يحدث تمزق في ذواتنا، كما يقول **والزر**. وحتى ندرك ذلك يكفي أن نتخيّل أن **ألكسندر ستيفنز** رفض دعوة **لنكولن** إلى تجريدهم من الحق الطبيعي ورد عليه بالقول: يجب على الشمال احترام التفاهمات السياسية المشتركة في الجنوب حول مسألة الاسترقاق[1]. وهو رد يتنزل لا محالة ضمن فلسفة سياسية.

لا تنسحب الفلسفة السياسية، كما يعتقد البعض، من المجتمع والعالم. كما أنها لا تدعي اكتشاف ما هو صحيح من خلال طرقها الخاصة في التحليل في استقلال عن أيّ تقليد فكري وممارسة سياسية. ولا يمكن لأي تصور سياسي للعدالة أن يكون له وزن بالنسبة إلينا ما لم يساعد على ترتيب قناعاتنا الراسخة جدًا حول العدالة في جميع مستويات العمومية، من الأعم إلى الأكثر خصوصية. وذلك أحد أهم أدوار الوضع البدئي.

ولا يمكن للفلسفة السياسية أن تمارس إكراهًا على قناعاتنا الراسخة جدًا أكثر مما تستطيعه مبادئ المنطق. وإذا شعرنا بالإكراه، فقد يرجع ذلك إلى أنه عندما نفكر في المسألة قيد النظر، تتم صياغة القيم والمبادئ والمعايير بحيث يتم الاعتراف بها بحرية باعتبارها تلك التي نقوم بها أو ينبغي أن نقبلها. ويمكننا استخدام الوضع

= بعدها، حيث يعتبر أن وجهة نظر والزر حول الطريقة التي يتعيّن على الفلسفة السياسية أن تنطلق منها لا تختلف جوهريًا عن أفلاطون، وكانط، وسيدجويك. ويكمن الاختلاف، في تقدير والزر، في المكان الذي يجب أن ينتهي إليه المطاف، أي تفاهماتنا المشتركة.

(1) انظر، حول رسائل **لنكولن** ضمن مراسلاتهما بتاريخ تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر 1860، *Collected Works*, vol. IV, pp. 1 46, 1 60f.
ولقد أعيد نشر تلك المراسلات عن طريق **نيكولاي وهاي** Nicolay and Hay
Abraham Lincoln (New York: Century Co., 1917) (First Ed. 1886, 1890), vol. 3, pp. 270-7'.5 ; and Allan Nevins, *The Emergence of Lincoln* (New York: Charles Scribner's, 1950), vol. II, pp. 466f.

البدئي لتعزيز هذا الاعتراف. وقد يكون شعورنا بالإكراه ناتجًا عن تفاجئنا بعواقب تلك المبادئ والمعايير، وبتبعات اعترافنا الحر. ومع ذلك، قد نؤكد من جديد أحكامنا الأكثر خصوصية، ونقرر بدلًا من ذلك تعديل التصور المقترح للعدالة بمبادئه ومثله إلى أن تتوافق الأحكام في جميع مستويات العمومية في النهاية مع التروي المستحق. ومن الخطأ أن نعتقد أن التصورات المجردة والمبادئ العامة تتجاوز دائمًا أحكامنا الأكثر خصوصية. وهذان الوجهان في تبريرنا العملي (ناهيك عن المستويات العمومية الوسيطية) متكاملان، ويعدل أحدهما الآخر إلى أن يتلاءم مع وجهة نظر متماسكة.

ليس فعل التجريد، إذن، مجانيًا: ليس تجريدًا من أجل التجريد. بل هو وسيلة لمواصلة النقاش العمومي عندما تتصدع التفاهمات المشتركة الأقل عمومية. وينبغي أن نكون على استعداد لأن نعترف بأنه كلما كان الصراع أعمق، ارتفع مستوى التجريد إلى أن تكون لنا رؤية واضحة ومطهرة من جذورها[1]. وبما أن الصراعات القائمة في التقاليد الديمقراطية بشأن طبيعة التسامح وأساس التعاون على قدم المساواة ما زالت قائمة، يمكننا أن نفترض أنها عميقة. لذلك، حتى نربط هذه الصراعات بأفكار معروفة جيدًا وأساسية، نتطلع إلى الأفكار الأساسية الضمنية في الثقافة السياسية العمومية، ونسعى للكشف عن الطريقة التي يمكن للمواطنين بدورهم أن يتصوروا، بعد التروي المستحق، مجتمعهم كنظام منصف للتعاون عبر الزمن. وفي هذا السياق، فإن صياغة تصورات مثالية، أي تصورات مجردة للمجتمع والشخص ترتبط بهذه الأفكار الأساسية، أمر جوهري لإيجاد تصور سياسي معقول للعدالة.

---

(1) هذه الفكرة مضمرة في مراجعة **سكانلون** T. M. Scanlon لكتاب **ستيوارت هامسفير** Stuart Hampshire.
Morality and Conflict (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983)
وكذلك في مراجعته لكتاب **والزر**،
Spheres of justice in the London Review of Books, September 5, 1985, pp. 1 7f.
وقد وردت هذه الفكرة بشكل كامل في مخطوطة المراجعة قبل أن يتم اختصارها لأسباب تتعلق بالفضاء الذي تخصصه المجلة للمراجعات.

الدرس الثاني

ملكات المواطنين وتمثيلها

لقد قلت في الدرس الأول إن الليبرالية تجيب عن سؤالين أساسيين. يتعلق الأول بمعرفة أيّ تصور للعدالة يمكن له أن يحدد الشروط المنصفة للتعاون بين مواطنين منظورًا إليهم كأحرار ومتساوين، على أتم وجه. وأما الثاني فيتعلق بالحجج التي تبرر التسامح، بالمعنى العام، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار حقيقة التعددية المعقولة كنتيجة حتمية لقدرات العقل الإنساني المتحقق في إطار المؤسسات الحرة والدائمة. وإذا ما ألحقنا السؤال الأول بالثاني فسننتهي إلى السؤال التالي: أنّى لنا أن يكون هناك، مع مرور الزمن مجتمع عادل ومستقر أعضاؤه مواطنون أحرار ومتساوون لا يزالون منقسمين بشكل عميق حول مذاهب دينية وفلسفية وأخلاقية معقولة؟

تسعى هذه الدروس إلى الجواب عن هذا السؤال في أدق تفاصيله على النحو التالي: تنظم البنية الأساسية لمثل هذا المجتمع بشكل فعَّال من خلال مفهوم سياسي للعدالة يكون محور إجماع تقاطعي على الأقل بين المذاهب الشمولية المعقولة التي يؤيدها مواطنوه. وبهذا يمكن لمفهوم سياسي مشترك أن يكون أساسًا للعقل العمومي في المناقشات حول المسائل السياسية عندما تكون الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية على المحك. (الدرس الأول: الفقرة 1.8)

تلعب مفاهيم، المعقول والعقلاني والمذهب الشمولي المعقول إذ تكتسي أهمية كبيرة بالنسبة لإجماع تقاطعي، دورًا محوريًا في هذه الإجابة. ولقد استخدمت هذه المفاهيم من دون شرحها بالشكل المطلوب. وعليّ الآن محاولة تفادي هذا النقص لأنها مفاهيم صعبة، ويظل مفهوم المعقول مفهومًا ملتبسًا وغامضًا. سواء

انطبق على أشخاص أو مؤسسات أو مذاهب، سأسعى إلى تجاوز هذا اللبس على مستويين أساسيين من المعقول باعتباره فضيلة الأشخاص المنخرطين في التعاون الاجتماعي بين متساوين. ثم انطلاقًا من هذين المستويين سأطور مضمون المعقول. وسأدرس كيف سيساعد ذلك على أن يوفر أساسًا للتسامح في مجتمع يتسم بالتعددية المعقولة. ومتى تسنى لي ذلك (الفقرات 3-1)، سأناقش الطريقة التي تتجسد من خلالها الملكات الأخلاقية المعقولة والعقلانية للمواطنين في وضعهم البدئي كجهاز للتمثيل.

الفقرة الأولى: المعقول والعقلاني[*]

1. ما الذي يميز المعقول عن العقلاني؟ الفرق بينهما بيّن في الخطاب اليومي والأمثلة الشائعة تؤكد ذلك بما لا يدع مجالًا للشك، كأن نقول مثلًا: «إن اقتراحهم عقلاني تمامًا نظرًا لموقعهم التفاوضي القوي، ولكنه مع ذلك غير معقول إلى حد كبير، بل حتى فظيع». وبدلًا من تحديد المعقول مباشرة، أحدد اثنين من وجوهه الأساسية منظورًا إليهما كفضيلتين للأشخاص[1].

(*) إزاء تعدد الدلالات التّي يمكن أن تحملها العبارتين Reasonable et Rational في المدونة الرولزية وخاصة في مؤلف **الليبرالية السياسية**. وإزاء تعدّد محاولات ترجمتهما في اللغة العربية بصور مختلفة من قبيل «المتعقل والمعقول» أو «المتعقل والعقلانيّ» أو «العقلانيّ والمعقول»، فإنّي أجدني أكثر ميلًا إلى ترجمتهما إلى «العقلانيّ والمعقول»، وما يبرّر هذا الاختيار هو تداخل العبارتين وتواطؤ دلالاتهما. مع أني استعمل لفظة «متعقل» عندما يتعلق الأمر بالمعقول لا بالعقلاني وخاصة عند الحديث عن الأشخاص فأقول «شخص متعقل أو أشخاص متعقلون» أو أقول «بشكل متعقل أو بشكل معقول»، أي أني أستعمل عبارتي «معقول ومتعقل» من دون تمييز، والتمييز هو فقط بين عقلاني ومعقول أو متعقل. وقد استفدت في ذلك أيضًا من محاولة مونيك كانتوس-سبربر لتمثّل تمييز رولز بين اللفظين في المعجم الذي أشرفت عليه ويحمل عنوان: معجم **الإيتيقا وفلسفة الأخلاق**، صادر عن PUF في العام 1996، الطبعة الثالثة،2001. (المترجم، انظر **نوفل الحاج لطيف، جدل العدالة في الفكر الليبرالي: جون رولز في مواجهة التقليد المنفعي**، جداول للنشر، بيروت، 20015)

(1) يعود التمييز بين المعقول والعقلاني، كما أعتقد، إلى كانط في تمييزه بين الأمر القطعي والأمر الشرطي في مؤلفه **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** وكتاباته الأخرى. الأول يمثل العقل العملي الخالص، والثاني يمثل العقل العملي الأمبيريقي. وفي إطار المفهوم السياسي للعدالة، أعطي المعقولية معنى أكثر تقييدًا وأقره، أولًا، بالاستعداد لاقتراح واحترام شروط التعاون العادلة، وثانيًا، بالاستعداد للاعتراف بأعباء الحكم ولقبول عواقبها. وقد تمت مناقشة التمييز بين المعقول والعقلاني بشكل سديد عمومًا منذ فترة ليست طويلة من قبل **سيبلي** W. M. Sibley في مقاله:

= «The Rational Versus the Reasonable‹» *Philosophical Review* 62 (October 1953): 554-60

فالأشخاص متعقلون فقط وأساسًا عندما يكونون مستعدين لاقتراح، على قدم المساواة، المبادئ والمعايير التي تمثل شروطًا منصفة للتعاون والالتزام بها عن طيب خاطر، لأنهم متأكدون بأن الآخرين سيفعلون ذلك أيضًا. تلك المعايير التي يرون أنها معقولة بحيث يقبل بها الجميع وبالتالي مبررة بالنسبة إليهم، وهم مستعدون لمناقشة الشروط المنصفة التي يقترحها الآخرون[1]. المعقول جزء من فكرة المجتمع نظامًا للتعاون المنصف وأن شروطه المنصفة معقولة بحيث يقبل بها الجميع كجزء من فكرته المتعلقة بالتبادلية. وكما قلت (الدرس الأول: 2، 3) فإن فكرة التبادلية تكمن بين فكرة الحياد من حيث هو في حد ذاته إيثار (مدفوع بالخير العام)، وفكرة المنفعة المتبادلة اعتبارًا لأن كل شخص يتمتع بالحظية فيما يتعلق بوضعه الحاضر أو الوضع المتوقع كما هو متعارف عليه.

= إن نقاشي يتفق مع تمييزه الأساسي على النحو الموجز في ص. 560: نعتبر الأشخاص عقلانيين لا لأنّنا لا نعلم شيئًا عمّا ينشدونه من غايات وإنّما لأنّهم يعملون على تحقيقها بطريقة عقلانية ومفهومة. ونعتبر الأشخاص متعقّلون عندما يؤخذ بعين الاعتبار وجود الآخرين بحيث يكون عليهم أن يتصرفوا وفق مبدأ العمل المشترك بينهم وبين غيرهم. وأنّهم فوق ذلك عليهم أن يأخذوا في الحسبان تبعات أفعالهم بالنسبة لرفاه الآخرين. وهكذا فإنّ ما ينصّ عليه معنى التعقّل لا يستخلص من دلالة العقلانيّ وليس مواجهًا له، ولكنه لا يتفق مع الأنانية، لأنه مرتبط بالاستعداد للتصرّف أخلاقيًا. إن شرح سيبلي للمعقول أشمل ولكن يتسق مع ما يعبر عنه الوجهان الأساسيان للمعقول المستخدم في الدرس.

(1) أعتقد أن كلا المعنيين للمعقول (اللذين أناقشهما هنا وفي المقطعين التاليين) يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بمبدأ **سكانلون** للدافعية الأخلاقية. هذا المبدأ هو أحد المبادئ الأساسية الثلاثة للتعاقد، كما ذكر في «Contractualism and Utilitarianism»; in *Utilitarianism and Beyond*; edited by Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). لا أحاول أن أبين طبيعة العلاقة هنا، بل أحاول ببساطة أن أبين أن مبدأ **سكانلون** هو أكثر من مبدأ نفسي للدافعية (رغم أنه كذلك) لأنه يتعلق بالسؤال الأساسي: لماذا يجب على أي شخص أن يهتم بالأخلاق على الإطلاق؟ يجيب هذا المبدأ بالقول إن لدينا رغبة أساسية في أن نكون قادرين على تسويغ أفعالنا تجاه الآخرين على أساس أنها لا يمكن أن ترفض بشكل معقول ـ أي، نظرًا للرغبة في إيجاد مبادئ لا يمكن لأشخاص آخرين، لهم دوافع مماثلة أن يرفضونها بشكل معقول. انظر ص 104 وما بعدها، ثم ص115 وما بعدها. ويمكن أن ينظر إلى هذين الوجهين من المعقول على أنهما فضيلتان للأشخاص كتعبيرين متصلين بهذه الرغبة. وإن قبول العلاقة بين الوجهين من المعقول ومبدأ **سكانلون** ليس سوى تضمين لهذا النوع من الدافعية في مفهوم الأشخاص المتعقلين الذي تنطلق منه نظرية العدالة إنصافًا. ولكننا رغم ذلك لا نفسر هذه الدافعية ولا نبحث عن أصلها. وفي إطار السعي لتحديد غرض دراسة محدودة للاستقرار يمكن الاستفادة من مناقشة السيكولوجيا الأخلاقية لاحقًا في الفقرة 7، انظر أيضًا كتاب **نظرية في العدالة**، ص 478. حيث يظهر مثيل لها في نهاية التطور المتعلق بالطابع الأخلاقي للمبادئ. ومع ذلك، فإن الأهم هو أنه عند تحديد نظرية العدالة إنصافًا، نعتمد على نوع الدافعية الذي يعتبره سكانلون أساسيًا. أعتبر في الفقرة 7 أدناه الرغبة الأساسية في تبرير أفعالنا للآخرين على أساس أنها لا يمكن أن ترفض بشكل معقول، رغبة مستمدة من تصور للعدالة.

ونقول إن الأشخاص المتعقلون لا يدفعهم الصالح العام في حد ذاته بل يرغبون في إنشاء عالم اجتماعي يستطيعون فيه أن يتعاونوا بوصفهم أحرارًا ومتساوين مع الآخرين ضمن شروط يقبلها الجميع. وهم يصرون على أن التبادلية ينبغي أن تُحترم في هذا العالم بحيث يمكن للجميع أن يستفيد.

وعلى النقيض من ذلك، فإن الناس غير متعقلين بالمعنى الأساسي ذاته عندما يخططون للانخراط في مشاريع تعاونية ولكنهم غير مستعدين لأن يحترموا، أو حتى أن يقترحوا، إلا أن يكون مطلبًا عموميًا ضروريًا، مبادئ أو معايير عامة لتحديد شروط التعاون المنصفة. وهم مستعدون لانتهاك تلك الشروط من أجل مصالحهم متى سمحت الظروف بذلك.

2. والفاعلون المتعقلون والعقلانيون عادة ما يتحملون المسؤولية في الحياة السياسية والاجتماعية، ويمكن أن توجه إليهم تهمة انتهاك المبادئ والمعايير المعقولة. غير أن العقلاني مفهوم متميز عن المعقول وينطبق على فاعل واحد وموحد (سواء كان شخصًا منفردًا أو متعاونًا) يتمتع بملكات الحكم والمداولة من أجل تحقيق غاياته ومصالحه الخاصة. وينطبق العقلاني على كيفية تبني هذه الغايات والمصالح والدفاع عنها، وكذلك كيفية منحها الأولوية. وينطبق أيضًا على اختيار الوسائل، وفي هذه الحالة يسترشد بمبادئ مألوفة مثل: اعتماد أكثر الوسائل نجاعة لتحقيق الغايات، أو اختيار البديل الأكثر احتمالًا، وأمور أخرى مماثلة.

ومع ذلك، فإن الفاعلين العقلانيين لا يكتفون بالتفكير في الوسائل التي تحقق لهم غاياتهم، لأنهم قد يوازنون بين الغايات النهائية على أساس أهميتها بالنسبة لمشروع حياتهم ككل، ومدى انسجام هذه الغايات وتكاملها. وغالبًا لا يهتم الفاعلون العقلانيون في حد ذاتهم بمصالحهم إذا لم تكن فيها منفعتهم. وإذا كانت كل مصلحة هي مصلحة ذاتية (الفاعل)، فليست كل مصلحة في صالح الذات. والواقع قد يكون للفاعلين العقلانيين كل صنوف الانهمامات تجاه الأشخاص والارتباطات بالجماعات والأماكن، بما في ذلك حب الوطن والطبيعة، وقد يختارون غاياتهم ويرتبونها بطرق مختلفة.

وما يفتقر إليه الفاعلون العقلانيون صورة من الحساسية الأخلاقية تقوم عليها

الرغبة في الانخراط في تعاون منصف في حد ذاته، ولن يتسنّى لهم ذلك ما لم يتوقعوا أن يؤيدها الآخرون بوصفهم أحرارًا بشكل معقول. ولا أفترض أن يشمل المعقول الحساسية الأخلاقية بتمامها، ولكن فقط الجزء الذي يرتبط بفكرة التعاون الاجتماعي المنصف[1]. ويصبح الفاعلون العقلانيين بمنزلة مرضى نفسيين عندما تكون مصالحهم في خدمة منفعتهم فقط.

3. يُنظر في نظرية العدالة إنصافًا إلى المعقول والعقلاني كفكرتين أساسيتين متميزتين ومستقلتين. فهما متميزتان من حيث أنه لا مجال لاستخلاص أحدهما من الآخر. ولقد حاول بعض المفكرين، في تاريخ الفكر الأخلاقي، القيام بذلك. ويعتقدون أن العقلاني أكثر جذرية، ومن ذا الذي لا يؤيد مفهوم العقلاني هذا (فهناك مفاهيم عديدة للعقلاني) كما هو محدد بواسطة تلك المبادئ المعروفة مثل تلك المذكورة أعلاه؟ وهم يعتقدون أنه إذا كان المعقول مستخلصًا من العقلاني، أي أنه إذا كان يمكن استخلاص بعض مبادئ العدالة المحددة من تفضيلات أو قرارات أو اتفاقات فاعلين عقلانيين فقط في ظروف محددة بشكل مناسب، كان معنى ذلك أن المعقول يقوم في نهاية المطاف على أساس متين. وبذلك نرد على الريبية الأخلاقية[2].

ترفض نظرية العدالة إنصافًا هذه الفكرة. فهي لا تحاول استخلاص المعقول من العقلاني. والواقع أن محاولة القيام بذلك قد توحي بأن المعقول ليس أساسيًا وأنه يحتاج إلى أساس بخلاف العقلاني. بدلًا من ذلك، في إطار فكرة التعاون المنصف تُكمل فكرتا المعقول والعقلاني إحداهما الأخرى. كلاهما عنصر من عناصر هذه الفكرة الأساسية ولكل منها علاقة بملكة أخلاقية نُسمّيها، تواليًا، ملكة الإحساس بالعدالة وملكة صياغة تصور للخير. وهم يعملون جنبًا إلى جنب لتحديد

(1) يفتقر الأشخاص العقلانيون إلى ما يدعوه **كانط** في *Religion*; Ak; VI:26 «الاستعداد ليكون شخصًا أخلاقيًا»، أو في الحالة المعنية هاهنا، صورة معينة من الحساسية الأخلاقية تكمن وراء القدرة لأن يكونوا متعقلين. الفاعل العقلاني حسب **كانط** لا يملك غير الاستعدادات للإنسانية وللحيوانية (إذا استخدمنا مصطلحاته). هذا الفاعل يفهم دلالة القانون الأخلاقي، ومضمونه الدلالي، لكنه ليس مدفوعا به: إنه بالنسبة لمثل هذا الفاعل مجرد فكرة غريبة.

(2) وأبرز مثال على ذلك مؤلف **غوتييه** David Gauthier
Morals by Agreement (Oxford: Clarendon Press, 1986

فكرة شروط التعاون المنصفة، مع مراعاة نوع التعاون الاجتماعي المعني، وطبيعة الشركاء ومكانتهم فيما يتعلق ببعضهم البعض[1].

كفكرتين تُكمل إحداهما الأخرى، لا المعقول ولا العقلاني يمكن أن يوجد من دون الآخر. فالأفراد المتعقلون فقط لن تكون لهم غايات خاصة بهم يريدون تحقيقها عبر تعاون منصف، فالفاعلون العقلانيون فقط يفتقرون إلى الإحساس بالعدالة ولا يعترفون باستقلالية صلاحية مطالب الآخرين[2]. فقط في الفلسفة، أو تخصص يحظى فيه العقلاني بمكانة كبيرة (كما في نظرية الاقتصاد أو نظرية القرار الاجتماعي)، يمكن الاعتقاد بأنه من الضروري استخلاص المعقول من العقلاني، على أساس بأن الأخير فقط يكون مفهومًا. ويبدو من المرجح أن أي استخلاص معقول يجب أن يثبت الفاعلين العقلانيين في الظروف التي يخضعون فيها لبعض الشروط المناسبة، وستعبر هذه الشروط عن المعقول. وكما رأينا في الدرس الأول، 4، في الحالة الأساسية للتعاون الاجتماعي ضمن البنية الأساسية للمجتمع، يجب أن يكون ممثلو المواطنين فاعلين متعقلين وعقلانيين بشكل معقول، أي على نحو منصف أو متناظر، من دون أن تكون لأي شخص امتيازات تفاوض أكثر من الآخرين. ذلك ما يسمح به حجاب الجهل. فأن نعتقد بأن نظرية العدالة إنصافًا تحاول استخلاص المعقول من العقلاني إنما نسيء تفسير الوضع البدئي[3].

قد يتعذّر إثبات أن المعقول لا يمكن أن يشتق من العقلاني. غير أن إقرارًا سلبيًا من هذا القبيل لا يعدو أن يكون سوى مجرد تخمين. أفضل ما يمكن أن نقوم به هو إظهار أن المحاولات الجادة (**غوتييه مثلًا**) لاستخلاص المعقول من العقلاني

---

(1) يمكن أن نرى كيف يعملون جنبًا إلى جنب من خلال إنشاء الوضع البدئي.

(2) لا سبيل لإنكار أنهم يعترفون بمطالب الآخرين نظرًا لولاءاتهم أو ارتباطاتهم الخاصة، ولكن من دون أن تكون لها صلاحية مستقلة عن تلك الالتزامات.

(3) أريد هنا تصحيح ملاحظة وردت في كتاب **نظرية في العدالة**، ص. 16، مفادها أن نظرية العدالة إنصافًا هي جزء من نظرية القرار العقلاني. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ما أنا بصدده، فمن الواضح أن هذا غير صحيح. وما كان ينبغي قوله هو أن تمثل الشركاء، وطريقة تبريرهم، تستخدم نظرية القرار العقلاني، ولكن فقط بطريقة حدسية. وهذه النظرية هي في حد ذاتها جزء من التصور السياسي للعدالة، الذي يحاول أن يقدم مبادئ العدالة المعقولة. ولا يتعلق الأمر باستخلاص تلك المبادئ من مفهوم العقلانية بوصفه المفهوم المعياري الوحيد. وأعتقد أن كتاب **نظرية في العدالة** في مجمله يدعم هذا التفسير.

باءت بالفشل، وإذا بدت وكأنها نجحت في ذلك، فلأنها اعتمدت في مرحلة ما على الظروف التي تُعبِّر عن المعقول نفسه. وإذا كانت سليمة، فإن هذه الملاحظات تشير إلى أن أسئلة الفلسفة الأساسية لا تُحلّ عادة بحجة قاطعة. فما هو بديهي بالنسبة للبعض ومقبول كفكرة أساسية يظل غير مفهوم للبعض الآخر. والطريقة التي يتم بها حل المسألة هي النظر بعد التروي المستحق أيّ وجهة نظر، متى تكونت، من شأنها أن تقدم الشرح الأكثر تماسكًا وإقناعًا. وبالطبع، قد تختلف الآراء بشأن هذا.

4. وهناك فرق أساسي آخر بين المعقول والعقلاني، وهو أن المعقول عمومي ضمن بعض الوجوه بينما العقلاني ليس كذلك[1]. وهذا يعني أننا بفضل المعقول ندخل على قدم المساواة مع العالم العمومي للآخرين، وأن نكون على استعداد لاقتراح شروط منصفة للتعاون معهم، أو قبولها، حسب مقتضى الحال. وتحدد هذه الشروط، التي تتخذ شكل مبادئ، المبررات التي ينبغي أن نتقاسمها وأن نعترف بها عموميًا على نحو متبادل كأساس لعلاقاتنا الاجتماعية. وبقدر ما نكون متعقلين، فإننا على استعداد لوضع إطار للعالم الاجتماعي العمومي، وهو إطار من المعقول أن نتوقع أن يؤيده أيّ كان وأن يحترمه، شريطة أن يفعل غيره الشيء نفسه. وإذا لم نثق فيهم، فقد يكون من غير العقلاني أو بمنزلة التضحية بالذات أن نتصرف وفق تلك المبادئ. وفي غياب عالم عمومي قائم، قد يتم تعليق المعقول وقد نجد أنفسنا إلى حد كبير مع العقلاني، رغم أن المعقول دائمًا ما يتصل بالفضاء الداخلي، حسب عبارة هوبز.

أخيرًا، كما رأينا، لا يعني المعقول (الذي يتضمن فكرة التبادلية) الإيثار (الفاعل النزيه الذي يعمل فقط لصالح الآخرين) ولا الانهمام بالذات (الفاعل الذي لا يتبع إلا غاياته وأهوائه). ويكون للجميع في مجتمع معقول، وهو مجتمع، في صورته الأكثر بساطة، يتساوى فيه الجميع في المسائل الأساسية، غاياتهم العقلانية الخاصة التي يأملون تطويرها، وأنهم على استعداد لاقتراح شروط منصفة

(1) يؤكد صامويل فريمان Samuel Freeman هذه المسألة في إطار مناقشته السديدة في «Reason and Agreement in Social Contract Views», *Philosophy and Public Affairs* 19 (Spring 1990): 141 -47.

يمكن أن يتوقعوا من الآخرين بشكل معقول أن يقبلوا بها، بحيث يمكن للجميع أن يستفيدوا مما كان سيقوم به كل على حدة وأن يطوره. هذا المجتمع المعقول ليس مجتمعًا من القديسين ولا هو مجتمع من الأنانيين. إنه جزء كبير من عالمنا الإنساني العادي، وليس أبدًا عالم الفضيلة الذي نتخيله، حتى نجد أنفسنا من دونه. ومع ذلك، فإن القوة الأخلاقية التي تقوم عليها القدرة على اقتراح شروط منصفة للتعاون أو تأييدها، ومن ثم احترامها لذاتها، فضيلة اجتماعية أساسية.

الفقرة الثانية : أعباء الحكم

1. إن الوجه الأساسي الأول للمعقول هو الاستعداد لاقتراح شروط منصفة للتعاون والالتزام بها شريطة أن يلتزم بها الآخرون. والوجه الأساسي الثاني، الذي أنا بصدده هاهنا، هو الاستعداد للاعتراف بأعباء الحكم وقبول عواقبها على استخدام العقل العمومي في توجيه الممارسة المشروعة للسلطة السياسية في نظام دستوري.

لقد ذكرت في الدرس الأول، الفقرة السادسة، وقائع عامة فيما يتعلق بالثقافة العمومية لنظام دستوري: حقيقة التعددية المعقولة وحقيقة أنه لا يمكن التغلب على هذا التنوع إلا من خلال الاستخدام القمعي لسلطة الدولة. وتستدعي هذه الوقائع تفسيرًا، لماذا يجب أن تؤدي المؤسسات الحرة إلى التعددية المعقولة، ولماذا ينبغي أن يطلب من السلطة أن تقمعها؟ ولماذا لا تؤدي محاولتنا الواعية للتبرير المتبادل إلى اتفاق معقول؟ يبدو أن هذا شأن العلوم الطبيعية، على الأقل مع مرور الزمن.

وتوجد، لا محالة، تفسيرات مختلفة، كأن نفترض مثلًا، أن معظم الناس يدافعون عن آراء تقدم مصالحهم الضيقة، وبما أن مصالحهم مختلفة، فإن آرائهم مختلفة أيضًا. أو ربما لأن الناس غالبًا ما يكونون غير عقلانيين وأقل ذكاءً، وذلك فضلًا عن الأخطاء المنطقية، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى تضارب في الآراء. ولكن في حين أن هذه التفسيرات تقدم الكثير، فهي تظل سهلة جدًا وليست من النوع الذي نريده. فما نريده هو أن نعرف كيف يمكن الاهتداء إلى خلاف معقول، طالما أننا نعمل منذ البداية ضمن نظرية مثالية. ولأجل ذلك نسأل: كيف يمكن لخلاف معقول أن ينشأ؟

2. يتمثل أحد تلك التفسيرات في التالي: لنفترض أن الخلاف المعقول هو خلاف بين أشخاص متعقلين: أي بين أشخاص أدركوا ملكاتهم الأخلاقية بدرجة كافية ليكونوا مواطنين أحرارًا ومتساوين في نظام دستوري، والذين لديهم رغبة دائمة في احترام شروط التعاون المنصفة وأن يكونوا أعضاء في المجتمع متعاونين تعاونًا كاملًا. وبالنظر إلى ملكاتهم الأخلاقية، فإنهم يتقاسمون عقلًا إنسانيًا مشتركًا، ومملكات مماثلة تتعلق بالتفكير والحكم: يمكنهم أن يستخلصوا الاستنتاجات، وأن يقيّموا الأدلة، وأن يحققوا التوزان بين الاعتبارات المتنافسة.

وتنطوي فكرة الخلاف المعقول على بيان لمنابع أو أسباب الخلاف بين الأشخاص المتعقلين كما حددت. وأسمي هذه المنابع أعباء الحكم[1]. يجب أن يكون شرح هذه الأعباء بما هو كذلك متوافقًا تمامًا مع الطابع المتعقل لمن هم على خلاف. فأين يكمن الخلل إذن؟ يتمثل التفسير الصحيح في أن منابع الخلاف المعقول - أعباء الحكم - بين الأشخاص المتعقلين تكمن في المخاطر العديدة التي قد تنجر عن استخدامنا الصحيح (والواعي) لملكات التفكير والحكم في مسار الحياة السياسية العادي.

وباعتبارنا متعقلين وعقلانيين، يتعين علينا اتخاذ أصنافٍ مختلفة من الأحكام. وبما أننا عقلانيون، علينا أن نحقق التوازن بين مختلف الغايات وتقدير مكانتها في نمط عيشنا. ولأجل ذلك تواجهنا صعوبات جمة في إصدار أحكامٍ عقلانية صحيحة. ومن ناحية أخرى، لأننا متعقلون، يجب علينا تقويم قوة مطالباتِ الشعوب، لا فقط قياسًا لمطالبنا، ولكن في علاقة بعضها البعض، أو انطلاقًا من ممارساتنا ومؤسساتنا العادية، ومن شأن هذا أن تنشأ عنه صعوبات في الوصول إلى أحكام معقولة صالحة. وبالإضافة إلى ذلك، هناك معقول كما ينطبق على معتقداتنا ومخططات تفكيرنا، أو معقول كما ينطبق على تقويم استخدامنا للملكات النظرية (في تناقض مع ملكاتنا الأخلاقية والعملية)، وهنا أيضًا نجد أنفسنا في مواجهة نوع مخصوص من الصعوبات. وعلينا أن نأخذ في الاعتبار هذه الأنواع الثلاثة من الأحكام وأعبائها.

(1) لا ينبغي الخلط بين فكرة أعباء الحكم وفكرة عبء الإثبات في القضايا القانونية، سواء أكان عبء الإثبات يقع على عاتق المدعي أو المدعى عليه.

3. وباستثناء المنبعين الأخيرين أدناه، فإن تلك التي أذكرها ليست غريبة على المعقول والعقلاني في استخدامهما الأخلاقي والعملي. تنطبق النقاط من (أ) إلى (د) أساسًا على الاستخدامات النظرية لعقلنا. كما أن القائمة التي أعرضها ليست كاملة. وإنما تشمل فقط المنابع الأكثر بداهة.

(أ). إن الدليل التجريبي والعلمي على القضية متناقض ومعقد، وبالتالي يصعب تقييمه وتقويمه.

(ب). حتى عندما نتفق تمامًا على أنواع الاعتبارات المهمة، قد نختلف حول أهميتها، ومن ثم الانتهاء إلى أحكام مختلفة.

(ج). كل مفاهيمنا، ضمن بعض الوجوه، وليس فقط المفاهيم الأخلاقية والسياسية، غامضة وتواجه وضعيات صعبة. ويعني انعدام التحديد هذا، أننا يجب أن نعتمد على الحكم والتأويل (وعلى الأحكام حول التأويلات) ضمن نطاق ما (لا يمكن تحديده بشكل محدد) حيث قد يكون الأشخاص المتعقلين على خلاف.

(د). إن الطريقة التي نقيّم من خلالها الأدلة والقيم الأخلاقية والسياسية، ضمن بعض الوجوه (يتعذر علينا تحديدها)، تتشكل من خلال تجربتنا في تمامها، وكامل مسار حياتنا حتى الآن. ويجب أن تختلف تجاربنا في تمامها دائمًا. وهكذا، ففي المجتمع الحديث حيث تتنوع الوظائف والمناصب، وتختلف أنماط تقسيم العمل، وتتنوع الفئات الاجتماعية والأعراق، فإن تجارب المواطنين في تمامها تختلف ومن ثم تختلف أحكامهم، على الأقل في معظم الحالات المعقدة نسبيًا إن لم نقل في كل الحالات.

(هـ). وكثيرًا ما توجد أصناف مختلفة من الاعتبارات المعيارية للقوة المختلفة، في الاتجاهين من المسألة، ومن الصعب إجراء تقييم شامل[1].

---

(1) ويمكن تحديد هذا المنبع بطبيعة الحال انطلاقًا من مذهب أخلاقي شمولي، عندما يقول ناجل أن هناك تضاربًا أساسيًا في القيمة يبدو أن هناك مبررات حاسمة وكافية (معيارية) لمسارين أو أكثر للممارسة غير المتوافقة، ولكن يجب اتخاذ بعض القرارات. وعلاوة على ذلك، هذه المبررات، كما يقول، ليست متوازنة بالتساوي، والأهم في ذلك كله ما هو المسار الذي اتبعه. ويستمر انعدام التوازن لأنه في مثل هذه تتحدّد الالتزامات والحقوق والمنافع والغايات المتصلة بالكمال والالتزامات الشخصية. وبعبارة أخرى، فإن هذه القيم لها قواعد مختلفة وهذه الحقيقة تنعكس في سماتها الصورية المختلفة. وتكشف =

(و). وأخيرًا، وكما نلاحظ في إحالة إلى وجهة نظر **أشعيا برلين** (الدرس الخامس، 2.6)، فإن أي نظام للمؤسسات الاجتماعية محدود بالقيم التي يمكن أن يعترف بها فضلًا عن اختيار مجموعة كاملة من القيم الأخلاقية والسياسية التي يمكن تحقيقها. وذلك لأن لأي نظام من المؤسسات، إن جاز لنا التعبير، فضاءً اجتماعيًا محدودًا. وإذا اضطررنا إلى الاختيار بين القيم العزيزة علينا، أو عندما نتبنى الكثير منها، وأن نقيد أيًا منها في ضوء متطلبات الآخرين، فإننا نواجه صعوبات كبيرة في تحديد الأولويات وإجراء التعديلات. ومن ثم يبدو أن العديد من القرارات الصعبة تفتقد إلى إجابة واضحة.

4. فبالنسبة لبعض منابع الصعوبات في الاهتداء إلى اتفاق فيما يتعلق بالحكم، فإن تلك التي تتوافق مع تلك الأحكام معقولة تمامًا. وإذ ننصص على هذه الأعباء الستة المتعلقة بالحكم، فإننا لا ننكر بالطبع أن التحامل والتحيز، والمصلحة الذاتية والجماعية، والعمى، والعناد، تلعب دورها المألوف في الحياة السياسية. ولكن منابع الخلاف غير المعقول هذه تقف على طرفي نقيض تمامًا مع تلك التي تفترض أن أيّ شخص متعقل تمامًا.

وتُعبِّر المذاهب الدينية والفلسفية عن رؤانا للعالم ولحياتنا في علاقتنا بالآخر برمتها، فرديًا وجماعيًا. إن وجهات نظرنا الفردية والجماعية، والانتماءات الفكرية، والارتباطات العاطفية، متنوعة جدًا، ولا سيما في مجتمع حر، بحيث تسمح لتلك المذاهب بأن تكون أساسًا لاتفاق سياسي دائم ومبرر. ويمكن أن تتبلور تصورات مختلفة عن العالم بشكل معقول بحسب اختلاف وجهات النظر وهذا التنوع ينشأ، في جزء منه، عن تمايز وجهات نظرنا. إنه لأمر مريب ـأو هو أسوأ من ذلك ـ إذ يثير الريبة والعداء المتبادلين ـ أن نفترض أن جميع خلافاتنا متأصلة فقط في الجهل والنزوة، أو في التنافس على السلطة أو الحظوة أو الامتيازات الاقتصادية.

= هذه الصراعات الأساسية ما يعتبره **ناجل** تفتيت القيمة. انظر المقال الذي يحمل هذا العنوان في: *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 128-41.
إن مناقشة **ناجل** ليست غير مقنعة، ولكن التصور السياسي يحاول تجنب، إلى أقصى حد ممكن، نزاع الأطروحات الفلسفية وإعطاء شرح لأعباء العقل التي تستند إلى حقائق بديهية ومتاحة للجميع. وهذا يكفي، فيما نحن بصدده، لتأكيد النقطة (هـ).

وتؤدي هذه الملاحظات إلى حقيقة عامة خامسة[1] تنص على ما يلي: إن العديد من أحكامنا المهمة تصدر في ظروف لا يتوقع فيها أن يصل الأشخاص الواعين الذين يتمتعون بملكات كاملة، حتى بعد إجراء مناقشة حرة، إلى نتيجة. قد تكون بعض الأحكام المعقدة المتضاربة (خاصة تلك التي تنتمي إلى المذاهب الشمولية للشعوب) صحيحة، والبعض الآخر كاذب، ويمكن أن نتصور أن جميعها كاذبة. وإن أعباء الحكم هذه ذات أهمية قصوى بالنسبة لفكرة ديمقراطية التسامح.

الفقرة الثالثة: المذاهب الشمولية المعقولة

1. وأما الوجه الأساسي الثاني لطبيعتنا المتعقلة فيتمثل، كما قلت، في قبولنا لعواقب أعباء الحكم واستعدادنا لتحملها. سأحاول الآن أن أشرح كيف أن هذا الوجه يحد من نطاق ما يعتبره الأشخاص المتعقلين مبررًا للآخرين، وكيف يؤدي ذلك إلى شكل من أشكال التسامح ويدعم فكرة العقل العمومي (الدرس السادس).

افترض أولًا أن الأشخاص المتعقلين يؤيدون فقط مذاهب شمولية معقولة[2]. نحن الآن بحاجة إلى تحديد هذه المذاهب. إنها تتميز بثلاث سمات رئيسة. تتمثل الأولى في أن المذهب المعقول ممارسة للعقل النظري: فهو يتعلق بالنواحي الدينية والفلسفية والأخلاقية الرئيسة للحياة البشرية بطريقة متسقة ومتناسقة نسبيًا. وينظم القيم المعترف بها ويميزها بحيث تكون متوافقة فيما بينها وتُعبِّر عن رؤية واضحة للعالم. وكل مذهب يفعل ذلك بطرق تميزه عن المذاهب الأخرى من خلال إعطاء قيم معينة أولوية ووزنًا معيّنين على سبيل المثال. وفي تحديد أيّ القيم التي يجب أن نعتبرها ذات أهمية خاصة وكيفية تحقيق التوازن بينها عندما تتصارع، فإن مذهبًا شموليًا معقولًا هو أيضًا ممارسة لعقل عملي. ويُستخدم كل من العقل النظري والعقل العملي (بما في ذلك العقلاني عند الاقتضاء) معًا في صياغته. وأخيرًا،

(1) لقد أشرت إلى الوقائع العامة الأربع الأولى في الدرس الأول، الفقرة السادسة.

(2) وكما ذكرت في المقدمة، يجب على الليبرالية السياسية أن تستخدم في صياغتها فكرة عن مذهب شمولي معقول، أنا مدين في ذلك **لولفريد هنش** Wilfried Hinsch. انظر شرحه في §III من مقدمة له لترجمة مؤلفي:
Gesammelte Aufsatze 1978-1989 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

تتمثل السمة الثالثة في أنه، في حين أن رؤية شمولية معقولة ليست بالضرورة ثابتة ومستقرة، فإنها عادة ما تنتمي إلى، أو تعتمد على، تقليد الفكر والمذهب. وعلى الرغم من أنها مستقرة على مر الزمن، ولا تخضع للتغيرات المفاجئة وغير المبررة، فإنها تميل إلى التطور ببطء في ضوء ما ترى من وجهة نظرها أسبابًا جيدة وكافية.

إن استعراض المذاهب الشمولية المعقولة لا يعدو أن يكون إلا استعراضًا فضفاضًا من الناحية التداولية. ونحن نتجنب استبعاد مذاهب معينة لأنها غير معقولة من دون أسس متينة تقوم على وجوه واضحة من المعقول نفسه. وإلا فإن استعراضنا ذاك سيكون تعسفيًا وإقصائيًا. إن الليبرالية السياسية تعتبر العديد من المذاهب المألوفة والتقليدية ـ الدينية والفلسفية والأخلاقية ـ معقولة، على الرغم من أننا، نحن أنفسنا، لم نتبناها بجدية، لأننا نعتقد أنها تعطي وزنًا مبالغًا فيه لبعض القيم على حساب قيم الآخرين لا تقل أهمية. غير أن هناك حاجة إلى معيار أكثر صرامة بالنسبة للّيبرالية السياسية[1].

2. وتتمثل النتيجة الواضحة لأعباء الحكم في أن الأشخاص المتعقلين لا يؤيدون جميعًا نفس المذهب الشمولي. وعلاوة على ذلك، فإنهم يدركون أيضًا أن جميع الأشخاص على حد سواء، بمن فيهم هم أنفسهم، يخضعون لتلك الأعباء، ويؤيدون الكثير من المذاهب الشمولية المعقولة، التي لا يمكن أن تكون جمعيها صحيحة (في الواقع قد لا يكون أيّ منها صحيحًا). وأيّ مذهب معقول يؤيده شخص لا يعدو أن يكون إلا مجرد مذهب معقول من بين مذاهب أخرى. وفي تأييده للمذهب، يعتقد الشخص، بطبيعة الحال أنه صحيح، أو معقول، بمقتضى الحال.

إذن ليس من غير المعقول عمومًا تأييد أيّ مذهب من بين كثرة من المذاهب

(1) ومن المؤكد أن المذاهب الشمولية نفسها، لما تدافع عن وضعها في الثقافة الخلفية، تحث على معايير أشد صرامة من المعقولية والحقيقة. وفي إطار هذه الثقافة، قد نعتبر العديد من المذاهب غير معقولة أو غير صحيحة على نحو واضح، ونعتقد أنه من الصحيح أن نعتبرها معقولة بحسب المعيار الوارد في المتن. وهذا المعيار ينبغي أن نعتبره بمنزلة شروط محدودة نسبيًا تتناسب مع أهداف الليبرالية السياسية. وأنا مدين لدي إيرين كيلي في هذه المسألة.

الشمولية المعقولة[1]. ونحن ندرك أن مذهبنا الخاص، لا يمكن أن يؤيده الناس بصفة عامة، بمعزل عن وجهة نظرهم الخاصة من مزاياه. ونعتقد أن الآخرين الذين يؤيدون مذاهب مختلفة عن مذاهبنا، متعقلون أيضًا، وبالتأكيد ليسوا غير متعقلين. وبما أن هناك العديد من المذاهب المعقولة، فإن فكرة المعقول لا تتطلب منا، ولا من غيرنا، الاعتقاد في أيّ مذهب معقول بعينه، على الرغم من أنه بإمكاننا ذلك. وعندما نأخذ خطوة أبعد من الاعتراف بمعقولية المذهب ونؤكد إيماننا به، فإننا لا نكون غير متعقلين.

3. وعلاوة على ذلك، فإن الأشخاص المتعقلين سيعتقدون أنه من غير المعقول استخدام السلطة السياسية، إذا ما امتلكوها، لقمع وجهات النظر الشمولية المعقولة، وإن كانت مختلفة عن وجهات نظرهم. ويرجع ذلك إلى أنه نظرًا لحقيقة التعددية المعقولة، فإن الأسس العامة والمشتركة للمبررات التي تستند إليها المذاهب الشمولية تفتقر إلى الثقافة العمومية لمجتمع ديمقراطي. ولكن هناك حاجة إلى مثل هذا الأساس لتحديد الفرق، بطريقة مقبولة لجمهور متعقل، بين المعتقدات الشمولية في حد ذاتها والمعتقدات الشمولية الحقيقية[2].

وبما أن العديد من المذاهب يُنظر إليها على أنها معقولة، فإن الذين يصرون، عندما تكون المسائل السياسية الأساسية على المحك، على ما يعتبرونه صحيحًا بينما لا يعتبره غيرهم كذلك، بينما يبدو أن الآخرين ببساطة يصرون على معتقداتهم الخاصة عندما تكون لديهم السلطة السياسية للقيام بذلك. وبطبيعة الحال، فإن أولئك الذين يصرون على معتقداتهم يصرون أيضًا على أن معتقداتهم

---

(1) ضمن بعض الحالات، قد يؤيد شخص ما، بطبيعة الحال، مذهبًا معقولًا بطريقة غير معقولة، عمياء أو متقلبة على سبيل المثال. وهذا لا يجعل المذهب على هذا النحو غير معقول. والمذهب المعقول هو مذهب يمكن تأييده بطريقة معقولة.

(2) أنا مدين في هذا إلى **توماس ناجل** Thomas Nagel في
«Moral Conflit and Political Legitimacy», *Philosophy and Public Affairs* 17 (Summer 1987): 227- 37.

حيث دقق هذه النقاط بمزيد من التفصيل، ومع بعض التنقيح، في كتابه
Partiality and Equality (Oxford: Oxford University Press, 1991), chap. 14.
كما أنني مدين أيضًا إلى **جوشوا كوهن** Joshua Cohen، في:
«Moral Pluralism and Political Consensus».

وحدها هي الصحيحة: فهم يفرضون معتقداتهم لأنهم يعتبرونها صحيحة وليس لأنها معتقداتهم[1]. ولكن يمكن للجميع أن يدّعي الشيء ذاته. وإنه لادعاء أيضًا لا يمكن لأيّ شخص أن يقنع به المواطنين بصفة عامة. لذلك، عندما نُظهر مثل هذه الادعاءات للآخرين، من حيث هم بدورهم متعقلون، علينا أن نعتبر أنفسنا عندئذ غير متعقلين. وفي الواقع نكون كذلك، حينما نريد أن نستخدم سلطة الدولة، والقوة الجماعية للمواطنين المتساويين، لمنع الآخرين من الدفاع عن وجهات نظرهم التي هي ليست غير معقولة.

وختامًا: يرى الأشخاص المتعقلين أن أعباء الحكم تفرض حدود ما يمكن تبريره على نحو معقول للآخرين، ومن ثم فإنهم يؤيدون نوعًا من حرية الضمير وحرية التفكر. ومن غير المعقول بالنسبة لنا أن نستخدم السلطة السياسية، أو أن نمتلكها، أو أن نتقاسمها مع الآخرين، لقمع الآراء الشمولية التي هي ليست غير معقولة.

4. وللتأكيد على هذا الاستنتاج، دعونا نلقي نظرة على المسألة من وجهة نظر أخرى ونقول: إن مواطنين أحرارًا ومتساوين لهم نصيب متساو من سلطة المجتمع السياسية والقسرية، ويخضعون جميعهم على قدم المساواة لأعباء الحكم. فما من سبب، إذن، لأن يكون لأي مواطن، أو جمعية من المواطنين، الحق في استخدام سلطة الدولة البوليسية لتقرير الأساسيات الدستورية أو المسائل الأساسية للعدالة بحسب توجهات هذا المذهب الشمولي لهذا الشخص، أو تلك الجمعية. ويمكن التعبير عن ذلك بالقول إنه عندما يكون تمثيل أي ممثل آخر متساويًا في الوضع البدئي، فإنه لا يجوز لأي ممثل آخر أن يمنح أي شخص آخر أو جمعية من الأشخاص السلطة السياسية للقيام بذلك. هذه السلطة ليست لها أسس في العقل العمومي. وما يُقترح بدلًا من ذلك هو شكل من أشكال التسامح وحرية التفكير بما يتفق مع التحليل السابق.

(1) في طبعة مجلدة نقلت عن بوسياي قوله: «الدي الحق في اضطهادك، لأني على حق وأنت على خطأ». أعلم، مع ذلك، أن هذا مجرد تفسير لفكر بوسياي من قبل برزيرفد سميث Preserved Smith، ورد في، *History of Modem Culture* (New York: Henry Holt, 1932-34), p. 556 of Vol. II. وأشكر أليسا برنشتاين Alyssa Bernstein إذ انتبهت إلى خطئي.

فأن يكون المرء متعقلًا هاهنا ليست فكرة إبستمولوجية (رغم أنها تتضمن عناصر إبستمولوجية). بل هو جزء من المثل الأعلى السياسي للمواطنة الديمقراطية الذي يتضمن فكرة العقل العمومي. ويشمل مضمون هذا المثل الأعلى ما يمكن أن يطلبه المواطنون المتساوون والمتعقلون من بعضهم البعض آخذين بعين الاعتبار آراءهم الشمولية المعقولة. وفي هذه الحالة لا يمكن لهم أن يطلبوا أي شيء يتعارض مع ما يمكن للشركاء كممثلين لهم في الوضع البدئي أن يقبلوا به. لذلك لا يمكن لهم، مثلًا، أن يقبلوا أن على كل شخص أن يؤيد وجهة نظر شمولية معينة. كما سأشير إلى ذلك لاحقًا (الدرس السادس 4.4)، معنى هذا يُنظر إلى الخطوط التوجيهية وإجراءات العقل العمومي على أنها مختارة في الوضع البدئي وتنتمي إلى التصور السياسي للعدالة. وكما ذكرت سابقًا في هذا الدرس (الفقرة 1. 4)، فإن المعقول، على النقيض من العقلاني، ينطبق على العالم العمومي للآخرين[1]. ويساعد الوضع البدئي كجهاز تمثيل على بيان الكيفية التي يتم من خلالها ذلك.

5. وأضيف تعليقين آخرين. الأول يتعلق بالريبة التي قد يثيرها استعراض أعباء الحكم هذا. وبما أنه لا بد من تفادي الريبية متى أمكن الاهتداء إلى إجماع تقاطعي بين مذاهب معقولة، فإن استعراض تلك الأعباء يجب ألا يستمر كحجة ريبية. فمثل هذه الحجج يقدم تحليلًا فلسفيًا لشروط المعرفة، مثل معرفة أشياء العالم الخارجي. وبعد معاينة طرقنا العادية للبحث، توصلوا إلى استنتاج مفاده أننا لا نستطيع معرفة تلك الأشياء لأن واحدًا أو أكثر من الشروط الضرورية للمعرفة لا يمكن الوفاء بها أبدًا. وقد عبَّر عن ذلك **ديكارت** و**هيوم** ولكن كل منهما بحسب طريقته[2].

---

(1) وإذا ما فهمناها على النحو الذي اقترحه الطرفان في الوضع البدئي، يمكن النظر إلى الخطوط التوجيهية للعقل العمومي باعتبارها مبادئ تتعلق بالوجه الأول للمعقول: فهي مبادئ مقترحة بوصفها شروطًا منصفة للتعاون الاجتماعي من أجل قيادة الرأي العام وأننا مستعدون للالتزام بها ما دام الآخرون سيفعلون ذلك أيضًا.

(2) انظر **برّي سترود** Barry Stroud في:
The Significance of Philosophical SKepticism (Oxford: Clarendon Press, 1984)
حيث قام بدراسة دقيقة للريبية الفلسفية وأهمية حججها. وناقش موقف ديكارت في الفصل الأول. وفي مواضع أخرى وعلى طول الكتاب. ونعثر في الصفحات 105 ـ 111 في نقاش لـج. **مور**. G. E. Moore على مقارنة موجزة مع هيوم تظهر تشابه موقف مع موقف ديكارت.

ولا ينطوي استعراض أعباء الحكم على أي من هذه الأمور. بل يعرض ببساطة بعض الظروف التي تجعل الاتفاق السياسي في الحكم، وخاصة في الأحكام التي تتعلق بمذاهب شمولية، أكثر صعوبة. وتتجلى هذه الصعوبة في التجربة التاريخية، على مدى قرون من الصراع حول المعتقدات الدينية والفلسفية والأخلاقية. لا تشكك الليبرالية السياسية في أن العديد من الأحكام السياسية والأخلاقية من أنواع معينة صحيحة وتعتبر أن الكثير منها معقول. كما أنها لا تشكك في إمكانية أن تكون تأكيدات الإيمان صحيحة. وقبل كل شيء، إنها لا تزعم بأننا يجب أن نكون مترددين وغير متيقنين، وأقل ريبية حيال معتقداتنا. بل علينا أن ندرك استحالة الاهتداء عمليًا إلى اتفاق سياسي معقول وفعلي في الحكم على حقيقة المذاهب الشمولية، ولا سيما اتفاقًا قد يخدم غرضًا سياسيًا كتحقيق السلام والوفاق في مجتمع يتسم باختلافات دينية وفلسفية. ويكتسي النطاق المحدود لهذا الاستنتاج أهمية خاصة. فالنظام الدستوري لا يتطلب اتفاقًا على مذهب شمولي: فأساس وحدته الاجتماعية يوجد في مكان آخر.

6. وأما التعليق الثاني فيتعلق بالتمييز المهم، الذي ذكر في الدرس الأول، الفقرة 2.6، بين حقيقة التعددية في حد ذاتها وحقيقة التعددية المعقولة. فليس غريبًا أن تتصف الديمقراطية بحقيقة التعددية في حد ذاتها، باعتبار أن هناك دائمًا تعددًا في الآراء غير المعقولة[1]. ولكن هناك أيضًا العديد من المذاهب الشمولية المعقولة التي يؤيدها أشخاص متعقلون قد تبدو مثيرة للدهشة، نظرًا لأننا نود أن نرى في العقل ما يقودنا إلى الحقيقة والتفكير في أن الحقيقة واحدة.

والسؤال المطروح الآن هو ما إذا كان هذا التمييز بين حقيقة التعددية في حد ذاتها وحقيقة التعددية المعقولة يؤثر على عرض نظرية العدالة إنصافًا. يتمثل الاعتبار الأول في أننا بحاجة إلى أن نأخذ في الاعتبار مرحلتين من العرض. في المرحلة الأولى، اعتبرنا نظرية العدالة إنصافًا كوجهة نظر قائمة بذاتها، واستعراض لتصور

(1) أن توجد مذاهب ترفض حرية ديمقراطية أو أكثر فذلك في حد ذاته شأن الحياة على الدوام، أو ما تبدو عليه كذلك. وعليه تتمثل مهمتنا العملية في احتوائها ـ كما في الحرب والمرض ـ حتى لا تقضي على العدالة السياسية.

سياسي للعدالة ينطبق في المقام الأول على البنية الأساسية، ويعبر عن صنفين من القيم السياسية، قيم العدالة السياسية وقيم العقل العمومي (الدرس السادس، 1.4). وبما أن فكرة الإجماع التقاطعي لم تبلغ بعد عتبة المرحلة الثانية، عندما تناقش مشكلة الاستقرار، فإن سؤالنا في المرحلة الأولى يتعلق بمدى أهمية التمييز بين نمطي التعددية. وهل يهم ما إذا كان الشركاء يفترضون أن التعددية في حد ذاتها أم التعددية المعقولة هي التي ينبغي أن تسود؟

ويتمثل الجواب الحاسم في أنه يتم اختيار مبادئ العدالة ذاتها في كلتا الحالتين. ويجب على الشركاء أن يضمنوا دائمًا الحقوق والحريات الأساسية للقيمين عليها. إذا افترضوا أن التعددية المعقولة هي التي ينبغي لها أن تسود (الدرس السادس، 2.6)، فإنهم يعلمون أن معظم هذه الحريات ستكون مضمونة بالفعل، ولكن حتى لو استطاعوا الوثوق بذلك، فإنهم سيختارون وفقًا لمقتضيات العمومية مبدأي العدالة، أو مبادئ مماثلة. وإلى جانب ذلك، يجب أن يعبروا في اختيارهم للمبادئ عن التصور السياسي الذي يعتقدون أنه أكثر ملاءمة للمصالح الأساسية للمواطنين الذين يمثلونهم. ومن ناحية أخرى، إذا افترضوا أن التعددية في حد ذاتها هي التي ينبغي أن تسود، ومن ثم قد تقمع مذاهب شمولية، إن أمكن، حرية الضمير وحرية التفكير، تصبح الاعتبارات السابقة أكثر إلحاحًا. وفي هذه المرحلة الأولى، لا تأثير للتباين بين التعدديتين على مضمون نظرية العدالة إنصافًا.

يمكننا أن نفترض أي من الواقعتين حسب الاقتضاء. وحتى ننتهي إلى أن أهمية نظرية العدالة إنصافًا لا تضاهى، يفترض الشركاء أن التعددية في حد ذاتها هي التي بنغبي أن تسود. ولكي ننتهي إلى أن مضمون نظرية العدالة إنصافًا لا يتأثر بوجود غير المعقول، أي بوجود مذاهب شمولية غير معقولة، يفترض الشركاء أن التعددية المعقولة ينبغي أن تسود. ولما كان المضمون هو ذاته في الحالتين، فذلك يدل على أن أهمية نظرية العدالة إنصافًا لا تضاهى وأن مبادئها لا تتحدد على أساس غير معقول.

7. ماذا عن المرحلة الثانية؟ ولم تبلغ فكرة الإجماع التقاطعي حتى عتبة هذه المرحلة لأن مسألة الاستقرار لا تُثار حتى يتم اختيار مبادئ العدالة وإن بشكل مؤقت أولًا. ثم يتعين علينا أن نتحقق مما إذا كان يمكن للمؤسسات العادلة، المتوافقة

مع تلك المبادئ، أن تحصل على الدعم الكافي، عندما تتحقق. وإذن، كما رأينا في الدرس السادس، 6، فإن مشكلة الاستقرار في مجتمع ديمقراطي تتطلب أن يكون تصورها السياسي محور إجماع متقاطع بين مذاهب معقولة يمكن أن تدعم نظامًا دستوريًا. وعلينا أن نبين كيف يمكن أولًا أن ينشأ بإجماع تقاطعي بشأن تصور سياسي للعدالة، أو بعض منه، مثل مبدأ التسامح.

سأناقش في الدرس الرابع في الفقرتين 6 و7 كيف يمكن أن يحدث ذلك من خلال تعريف مثل هذا الإجماع، ويدعم التصور السياسي عددًا كبيرًا من المذاهب الشمولية المعقولة التي تستمر مع مرور الزمن وتحافظ على مجموعة كبيرة من أشياعها. إن الآراء التي من شأنها أن تلغي تمامًا الحقوق والحريات الأساسية التي يؤيدها التصور السياسي، أو تقمعها جزئيًا، مثل حرية الضمير، قد تكون موجودة بالفعل، إذ ستكون هناك دائمًا آراء من هذا القبيل. لكنها قد لا تكون متينة بما فيه الكفاية لتقويض العدالة الجوهرية للنظام. وما لنا من أمل سوى ذلك، ولكن لا شيء يضمنه.

ماذا لو اتضح أن مبادئ نظرية العدالة إنصافًا لا يمكن أن تحظى بدعم مذاهب معقولة، وبالتالي انعدام الاستقرار؟ عندئذ تصبح نظرية العدالة إنصافًا كما عرضناها في وضع صعب. وعلينا أن نرى أيّ التغييرات المقبولة على مبادئ العدالة ستحقق الاستقرار، أو ما إذا كان الاستقرار يمكن أن يتحقق عبر أيّ تصور ديمقراطي. إنني لا أستقصي الأمر، ولكنني أفترض، استنادًا إلى عدد من الاعتبارات المعقولة، أن مبررات استقرار نظرية العدالة إنصافًا، أو أيّ تصور مشابه ليست غير ذات معنى.

الفقرة الرابعة: شرط العمومية ومستوياته الثلاثة

ينتظم مجتمع حسن التنظيم، كما حددته في الدرس الأول، 6، وفق تصور عمومي فعّال للعدالة. وبما أننا نريد أن تكون فكرة مثل هذا المجتمع واقعية تمامًا، فإننا نفترض وجودها في ظل ظروف العدالة. هذه الظروف من نوعين: أولًا، هناك ظروف موضوعية وتتمثل في ندرة الموارد، وثانيًا، الظروف الذاتية للعدالة. وتتمثل هذه الأخيرة، عمومًا، في حقيقة التعددية في حد ذاتها رغم أنه في مجتمع حسن التنظيم ينتظم وفق نظرية العدالة إنصافًا، تشمل هذه الظروف الذاتية أيضًا حقيقة

التعددية المعقولة. ويتعيّن علينا الآن أن نفهم هذه الحقيقة الأخيرة وإمكانها.

تُفهم فكرة العمومية كما في نظرية العدالة إنصافًا على ثلاثة مستويات يمكن وصفها على النحو التالي:

لقد سبق التعرض للمستوى الأول في الدرس الأول، الفقرة 6. ويتحقق هذا المستوى عندما ينظم المجتمع بشكل فعال المبادئ العامة للعدالة: يقبل المواطنون ويعلمون أن الآخرين يقبلون بالمثل تلك المبادئ، وهذه المعرفة بدورها معترف بها عموميًا. وعلاوة على ذلك، فإن مؤسسات البنية الأساسية للمجتمع عادلة (على النحو المحدد في تلك المبادئ) ويعترف كل ذي عقل بذلك. وهم يفعلون ذلك على أساس المعتقدات المشتركة التي يتقاسمونها والتي تؤكدها أساليب البحث وطرق التبرير المقبولة عمومًا حسب الاقتضاء لمسائل العدالة السياسية.

ويتعلق المستوى الثاني من العمومية بالمعتقدات العامة التي يمكن في ضوئها قبول المبادئ الأولية للعدالة، أي المعتقدات العامة المتعلقة بالطبيعة البشرية والطريقة التي تعمل بها المؤسسات السياسية والاجتماعية عمومًا، بل وجميع المعتقدات من هذا القبيل المهمة بالنسبة للعدالة السياسية. ويتفق المواطنون في مجتمع حسن التنظيم على هذه المعتقدات لأنها يمكن أن تُدعم (كما في المستوى الأول) من خلال مناهج البحث وأشكال التبرير المشتركة. وكما سأناقش ذلك في الدرس السادس، الفقرة 4، أفترض أن تكون هذه الأساليب مألوفة للحس المشترك وأن تشمل إجراءات واستنتاجات العلم والنظرية الاجتماعية، عندما تكون قائمة على أسس متينة وغير مثيرة للجدل. وهذه المعتقدات العامة هي تحديدًا تلك التي تعكس الآراء العمومية السائدة في مجتمع حسن التنظيم، أي أننا ـ أنا وأنت اللذان ينشآن نظرية العدالة إنصافًا (الدرس الأول، 6.4) ـ ننتسب إلى الشركاء في الوضع البدئي.

أما المستوى الثالث والأخير من العمومية فيتعلق بالمبرر الكامل للتصور العمومي للعدالة، حيث إنه سيعرض بعباراته الخاصة. ويشمل هذا التسويغ كل ما نقوله ـ أنت وأنا ـ عندما ننشئ نظرية العدالة إنصافًا ونُعبِّر عن سبب المضي قدمًا بطريقة أو بأخرى. وفي هذا المستوى، أعتقد أن هذا التسويغ الكامل هو أيضًا معروف عموميًا، أو من الأفضل، على الأقل أن يكون متاحًا للعموم. لقد منح هذا

الشرط الأضعف (أن يكون المبرر الكامل متاحًا) البعض الفرصة لئلا يفكر فلسفيًا في الحياة السياسية حتى الآن، ويقينًا ليس في الأمر أيّ ضرورة لأي كان. ولكن إذا رغب المواطنون في ذلك، فإن التسويغ الكامل موجود في الثقافة العمومية حيث ينعكس في نظامها القانوني والمؤسسات السياسية، وفي التقاليد التاريخية الرئيسة لتفسيرها.

2. دعونا نُنصص على أن المجتمع حسن التنظيم يلبي جميع مستويات العمومية الثلاثة بحيث يتم استيفاء ما نطلق عليه «شرط العمومية الكامل». (اتحفظ على أن نطلق صفة «كامل» على مختلف وجوه تصور العدالة في مجتمع حسن التنظيم) قد يبدو هذا الشرط الكامل متينًا للغاية. ومع ذلك، فإنما يُتبنى لأنه يتناسب مع تصور سياسي للعدالة للمواطنين المتعقلين والعقلانيين من حيث هم أحرار ومتساوون. قد يكون الشرط أقل إقناعًا للمذاهب الشمولية عمومًا، ولكن مسألة ما إذا كان ينطبق عليها ومدى انطباقه من عدمه، تبقى مسألة منفصلة وتحتاج إلى مزيد النظر.

وهنا من المهم التنبيه إلى أن المجتمع السياسي يتميز بخصلتين. كما سأناقش ذلك في الدرس الرابع، 2.1، وتتمثل الأولى في أنه يحدد العلاقة بين الأشخاص داخل البنية الأساسية لمجتمع نفترض أنه مغلق: قائم بذاته ولا علاقة له بالمجتمعات الأخرى (الدرس الأول، 1.2 و1.7). ندخله فقط عند الولادة ولا نغادره إلا عند الموت. وأما الخصلة الأخرى فتتمثل في أنه، في حين أن السلطة السياسية هي دائمًا قوة قسرية، فإنها في النظام الدستوري سلطة الشعب، أي سلطة المواطنين الأحرار والمتساوين ككيان جماعي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن مؤسسات البنية الأساسية لها آثار اجتماعية عميقة وطويلة الأمد، وبشكل أساسي تشكل شخصية المواطنين وأهدافهم، وأنواع الأشخاص الذين يطمحون إلى تحقيقها.

ومن المناسب إذن أن تستوفي الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي بين المواطنين الأحرار والمتساوين مقتضيات العمومية الكاملة. أما إذا كانت البنية الأساسية تعتمد على الزجر القسري، حتى إن كان نادرًا ما يُطبق بصرامة، فإن أسس مؤسساتها ينبغي أن تخضع للتدقيق العمومي. عندما يستوفي التصور السياسي للعدالة هذا الشرط، وتكون الترتيبات الاجتماعية الأساسية والإجراءات الفردية

مبررة تمامًا، يمكن للمواطنين أن يقدموا مبررات لمعتقداتهم وسلوكهم على نحو متبادل بحيث يعتقدون، واثقين، بأن هذا الاعتراف العمومي ذاته سيعزز الفهم العمومي ولا ينتقصه[1]. لا يبدو أن النظام السياسي يعتمد على أوهام عرضية أو ثابتة، أو معتقدات خاطئة أخرى ترتكز على المظاهر الخادعة للمؤسسات التي تضللنا فيما يتعلق بكيفية عملها. وبالطبع، لا يمكن أن يكون هناك يقين حول هذا الموضوع. ولكن العمومية تضمن، بقدر ما تسمح به التدابير العملية، أن يكون المواطنون في وضع يسمح لهم بمعرفة التأثيرات العميقة للبنية الأساسية التي تُشكِّل تصورهم لأنفسهم ولشخصياتهم ولغاياتهم. وكما سنرى، ينبغي أن يكون المواطنون في هذا الموقف، شرطًا لتحقيقهم لحريتهم كمستقلين سياسيًا تمامًا. وهذا يعني أنه لا شيء يجب أن يكون مخفيًا في حياتهم السياسية العمومية[2].

3. من السهل تجسيد المستوى الأول من شرط العمومية في الوضع البدئي: كل ما على الشركاء فعله كممثلين هو تقييم تصورات العدالة مع الأخذ في الاعتبار أن المبادئ التي يوافقون عليها يجب أن تكون في خدمة التصور السياسي العمومي للعدالة. وينبغي رفض المبادئ التي لم يتم الاعتراف بها عموميًا حتى وإن كانت فعّالة، أو أن الوقائع العامة التي تقوم عليها ليست معروفة بين الجميع أو لا يعتقدون فيها.

ولننظر مثلًا في مذهب القانون الجنائي المحض كما ناقشه المفكرون المدرسيون المتأخرون[3]. يُميِّز هذا المذهب بين القانون الطبيعي وقانون السيادة

---

(1) انظر كتاب **نظرية في العدالة** ص 478، 582.

(2) لا يقول الكتاب لا شيء مخفيًا ولكن فقط لا شيء يجب أن يكون مخفيًا. ولا يمكننا أن نضمن أن لا شيء مخفي، لأن هناك دائمًا الكثير مما لا نعرفه أو لا نستطيع أن نعرفه، وتوجد طرق شتى يمكن أن تضللنا بها المظاهر المؤسسية. ولكن ربما يمكننا التأكد من أن لا شيء يجب أن يكون مخفيًا. في مجتمع حر يعترف به الجميع أنه عادل بشكل صحيح، لا حاجة للأوهام والأضاليل الأيديولوجية لكي يعمل المجتمع بشكل صحيح ولكي يقبل المواطنون ذلك عن طيب خاطر. وبهذا المعنى، يفتقر المجتمع حسن التنظيم إلى الوعي الأيديولوجي أو الزائف.

(3) ذلك هو مذهب المدرسية المتأخرة التي نوقشت كثيرًا في أعمال اللاهوتيين الإسبان من **فيتوريا** (1530) إلى **سواريز** (1612). وتكمن الأهمية الفلسفية الأعمق للمذهب في أنه يعكس انقسامًا بين أولئك الذين يجعلون الفكر الإلهي في المقام الأول في تحديد القانون وبين أولئك الذين يجعلون الإرادة الإلهية هي الأولى. انظر
Thomas E. Davitt, SJ, *The nature of Law* (St. Louis: Herder, 1951). =

على أساس السلطة الشرعية لصاحب السيادة. ومن الخطأ أخلاقيًا انتهاك القانون الطبيعي، ولكن اعتمادًا على نوايا المشرع ونوع القانون المعني، ليس من الخطأ عدم القيام بما يتطلبه قانون السيادة. وفي حين أنه لا يوجد قانون من دون أي التزام، فإن الالتزام في هذه الحالة لا يتمثل إلا في عدم مقاومة عقوبة صاحب السيادة في حالة القبض عليه. وبصراحة، في بلد يتم فيه قبول مذهب القانون الجنائي عموميًا على أنه تطبيق للقوانين الضريبية، قد يكون من الصعب تحقيق نظام منصف ولا سيما كلما تعلق الأمر بالضريبة على الدخل. لن يرى الناس أي خطأ في إخفاء دخلهم وعدم دفع الضرائب، وهذا يثقل كاهل السلطة العقابية للدولة ويقوض الشعور العمومي بالإنصاف. ويوضح هذا الصنف من الحالات كيف يجب على الشركاء أن يقيموا تبعات المعرفة العمومية للمبادئ المقترحة ومبادئ العدالة التي يتبنونها مستمدة من هذه التقييمات.

إن تجسيد المستوى الثاني من العمومية الكاملة بسيط هو أيضًا وذلك عن طريق حجاب الجهل. ويتمثل هذا المستوى ببساطة في أن المعتقدات العامة التي يستخدمها الشركاء في تقييم تصورات العدالة يجب أن تكون كذلك معروفة عموميًا. وبما أن تبرير الشركاء يتمثل في تقديم الحجج التي تدعم التصور العمومي للعدالة، فإن المواطنين في مجتمع حسن التنظيم يعلمون ما هي المعتقدات العامة التي تدعم مبادئ العدالة المعترف بها وتنتمي إلى تسويغهم العمومي الكامل. وهذا يفترض مسبقًا أنه عندما ينشأ الوضع البدئي، نشدد على أن تبرير الشركاء يجب أن ينبع فقط من تلك المعتقدات العامة التي يتقاسمها المواطنون عمومًا، كجزء من معرفتهم العمومية. وهذه المعتقدات هي الوقائع العامة التي ينهض عليها اختيار مبادئ العدالة، وكما رأينا (الدرس الأول: 4.4)، فإن حجاب الجهل يسمح بهذه المعتقدات كحجج[1].

= ويبدو أن فكرة القانون الجنائي المحض كانت منتشرة على نطاق واسع في الأوساط الأكثر فقرًا في إسبانيا كوسيلة لتبرير مقاومة المبيعات والضرائب التي فرضها التاج سعيًا منه لتعويض خسائره بعد طرد آل مور. انظر

William Daniel, SJ, *The Purely Penal Law Theory* (Rome: Gregorian University Press, 1968), chap. 4.

أنا مدين في هذه الإحالات إلى بول ويتشمان Paul Weichman وسينا شيفرين Seana Shiffrin.

(1) وقد نوقش هذا التنصيص في =

أما بالنسبة إلى وجهة نظرنا نحن - وجهة نظر التسويغ الكامل لنظرية العدالة إنصافًا بحسب مقتضياتها - فنبلورها من خلال تمثلنا لتفكير المواطنين المستقلين تمامًا وموقفهم في مجتمع حسن التنظيم قوامه نظرية العدالة إنصافًا. يمكن لهؤلاء أن يفعلوا أيّ شيء يمكننا القيام به، لأنهم يعبرون عن تمثل مثالي لما سيكون عليه المجتمع الديمقراطي إذا ما احترمنا تصورنا السياسي بشكل كامل.

4. وأنهي بهاتين الملاحظتين. تتمثل الملاحظة الأولى، في مناقشة كيف يتجسد المستوى الثاني من العمومية انطلاقًا من حجاب الجهل، قلت إنه على الشركاء أن يستندوا في تبريرهم فقط إلى المعتقدات العامة المشتركة بين المواطنين كجزء من المعرفة العمومية. وهنا لنا أن نتساءل: لماذا يتعيّن علينا عندئذ تقييد الشركاء بهذه الطريقة وعدم السماح لهم بأن يأخذوا في الاعتبار جميع المعتقدات الصحيحة؟ يجب أن تكون بعض المذاهب الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية الشمولية صحيحة، حتى لو أنكرت فقط المذاهب الخاطئة أو غير المتماسكة. ولماذا لا يكون التصور السياسي للعدالة الأكثر معقولية هو التصور الذي يقوم على الحقيقة برمتها وليس على جزء منها فحسب، بل على المعتقدات المشتركة التي يتم قبولها عموميًا في وقت من الأوقات؟ وهذا اعتراض رئيس على فكرة العقل العمومي وسأناقشه في الدرس السادس.

وتتمثل الملاحظة الثانية في أن فكرة العمومية تنتمي إلى الدور الواسع وليس الضيق للتصور السياسي للعدالة[1]. ويقتصر الدور الضيق على تحقيق الحد الأدنى

= «Kantian Constructivism in Moral Theory» *Journal of Philosophy* 77 (September 1990): 565f.

وهو يثير التساؤل عما إذا كانت مبادئ العدالة قد تتغير بمرور الزمن مع تغير نظرية الطبيعة البشرية ومعرفة التحولات الاجتماعية. وجوابي هو أن إمكانية حدوث مثل هذا التغيير لا تعدو أن تكون شيئًا آخر غير هذا، مجرد إمكانية ذكرت لشرح طبيعة نظرية العدالة إنصافًا. وأضيف إن «التغيرات في نظرية الطبيعة البشرية أو النظرية الاجتماعية عمومًا والتي لا تؤثر على جدوى المثل العليا للشخص والمجتمع حسن التنظيم وقابليتها للتحقق، لا تؤثر على اتفاق الشركاء في الوضع البدئي. ومن الصعب أن نتصور بأي طريقة يجب أن تقنعنا معرفة جديدة بأن هذه المثل العليا غير قابلة للتحقق، نظرًا لما نعرفه عن الطبيعة العامة للعالم، في مقابل ظروفنا الاجتماعية والتاريخية الخاصة ... ولا تؤثر هذه التطورات الحاصلة في المعرفة البشرية في تصورنا الأخلاقي». ويعني، «تصورنا الأخلاقي» هنا «تصورنا العمومي للعدالة».

(1) ويفترض المصطلحان ضيق وواسع تمييزًا مماثلاً لتمييز =

من شروط التعاون الاجتماعي الفعال، كتحديد معايير لتسوية المطالبات المتنافسة ووضع قواعد لتنسيق الترتيبات الاجتماعية وضمان استقرارها مثلًا. يُنظر إلى القواعد العامة على أنها تمنع الانهمامات المتمركزة على الذات أو المجموعة، وتهدف إلى تشجيع أشكال التعاطف المحدودة نسبيًا. وتلك متطلبات يؤديها بشكل أو بآخر أيّ تصور سياسي أو مذهب أخلاقي.

غير أن هذه المتطلبات لا تتضمن شرط العمومية. وبمجرد فرض هذا الشرط، يفترض التصور السياسي دورًا واسعًا كجزء من الثقافة العمومية. ولا تتجلى مبادؤه الأولى في المؤسسات السياسية والاجتماعية وفي التقاليد العمومية وضروب تفسيرها فحسب، بل إن استخلاص حقوق المواطنين وحرياتهم وفرصهم يتضمن أيضًا تصورًا للمواطنين بوصفهم أحرارًا ومتساوين. وضمن هذا التصور يتشكل وعي المواطنين وتكوينهم. وضمنه أيضًا يكتشفون تصورهم لأنفسهم، وهو أمر لن يتسنى لهم من دونه. ولضمان توفير الشرط الكامل للعمومية يتعيّن إدراك عالم اجتماعي يمكن أن نتعلّم فيه المثل الأعلى للمواطنة، ويمكن أن تتولد لدينا فيه رغبة فعلية في أن نكون هذا الصنف من الأشخاص. هذا الطابع التعليمي للتصور السياسي للعدالة هو سمة دوره واسعًا.

الفقرة الخامسة: الاستقلالية الذاتية العقلانية: اصطناعية وليست سياسية

1. أتحول الآن إلى التمييز بين استقلالية المواطنين الذاتية العقلانية وبين استقلاليتهم الكاملة، وكيفية تشكُّل هذين التصورين في الوضع البدئي. وتتمثل مهمتنا في شرح كيف أن الشروط المفروضة على الشركاء في الوضع البدئي فضلًا عن توصيف مداولاتهم، تساهم في تشكُّل هذه التصورات وكيف ينظر المواطنون لأنفسهم بوصفهم أحرارًا ومتساوين.

كما رأينا في الدرس الأول:5، يعتبر المواطنون أنفسهم أحرارًا في ثلاث نواحٍ: أولًا، أن تكون لديهم ملكة صياغة تصور للخير ومراجعته ومتابعته عقلانيًا، وثانيًا،

= J. L. Mackie, *Ethics* (New York: Penguin, 1977), pp. 106f, 1 34ff.

باعتبارهم مصادر للمطالبات الصحيحة لها شرعيتها الذاتية، وثالثًا، أن يكونوا قادرين على الاضطلاع بغاياتهم. فأن يكون المواطنون أحرارًا، في هذه النواحي، يعني أن يكونوا مستقلين بشكل عقلاني وعلى نحو كامل. إن الاستقلالية الذاتية العقلانية، التي أتناولها أولًا، تعتمد على الملكات الفكرية والأخلاقية للأشخاص. وتظهر في ممارستهم لقدرتهم على صياغة تصور للخير ومراجعته ومتابعته، والتفاوض على أساسها. وتظهر أيضًا قدرتهم على الدخول في اتفاق مع الآخرين (إذا ما خضعوا لقيود معقولة).

وهكذا، فإن بلورة الاستقلالية العقلانية تتم من خلال جعل الوضع البدئي مثالًا للعدالة الإجرائية الخالصة. وهذا معناه، أيًا كانت المبادئ التي يختارها الشركاء من قائمة الخيارات المعروضة عليهم، فهي مقبولة بوصفها عادلة. وبعبارة أخرى، بعد أن يقرر المواطنون أنفسهم (بواسطة ممثليهم) تحديد الشروط المنصفة لتعاونهم (ويضعون جانبًا آنيًا معيار التوازن المتروي)، يوفر الوضع البدئي، بالنتيجة، مبادئ العدالة المناسبة للمواطنين الأحرار والمتساوين.

وهذا يتناقض مع العدالة الإجرائية الكاملة، حيث يوجد معيار مستقل ومعطى بالفعل لما هو عادل (أو منصف)، وحيث أعدّ الإجراء بطريقة تضمن الانتهاء إلى نتيجة تستوفي هذا المعيار. ويتضح هذا من خلال المثال المعروف لقسمة الكعكة: إذا تم قبول القسمة المتساوية على أنها منصفة، فإننا ببساطة نطلب من الشخص الذي يُقسِّم الكعكة أن يكون آخر من ينال نصيبه منها. (إنني أتخلى عن الافتراضات الضرورية حتى يكون هذا المثال التوضيحي صارمًا). إن السمة الأساسية للعدالة الإجرائية الخالصة، خلافًا للعدالة الإجرائية الكاملة، هو أن ما هو عادل، تحدده نتيجة الإجراء، مهما كان. ولا يوجد معيار مسبق ومعطى مسبقًا يتعين من خلاله التحقق من النتيجة[1].

(1) في حالة العدالة الإجرائية الناقصة هناك أيضًا معيار مستقل عن النتيجة العادلة، ولكن لا يمكننا تدبر إجراء يمكن التأكد من تحقيقه في كل الحالات، ولكن فقط، نأمل أن يكون ذلك في معظم الحالات. والمحاكمات الجنائية مثال على ذلك: فالمجرمون الحقيقيون فقط هم الذين تثبت إدانتهم ولكن ليست العدالة معصومة عن الخطأ. وللاطلاع على مزيد من النقاش حول هذه التناقضات، انظر كتاب **نظرية في العدالة**، ص 85 وما بعدها.

2. وإذ نأخذ الوضع البدئي كمثال للعدالة الإجرائية الخالصة، فإننا نصف مداولات الشركاء بحيث تتجسد من خلالها استقلالية المواطنين الذاتية العقلانية. وتوجد طريقتان تمكنان الشركاء من الاستقلالية الذاتية العقلانية. تتمثل الطريقة الأولى في أن مبادئ العدالة المناسبة لتحديد شروط منصفة للتعاون الاجتماعي هي تلك التي سيتم اختيارها على إثر مسار تداول عقلاني ينجزه الشركاء، ويعطى الوزن المناسب للحجج لصالح مختلف المبادئ المتاحة من حيث وزنها بالنسبة للشركاء أو لمعارضتها، ويحدد قيمة جميع أسباب توازن المبادئ التي سيتم الاتفاق عليها. وتعني العدالة الإجرائية الخالصة أن الشركاء لا يعتبرون في مداولتهم العقلانية أن عليهم تطبيق أيّ مبادئ تتعلق بالحق وبالعدل أو أنهم ملزمون بها كمبادئ معطاة مسبقًا. وبعبارة أخرى، فإنهم لا يعترفون بأي وجهة نظر خارجة عن وجهة نظرهم كممثلين عقلانيين تقيدهم مبادئ عدالة سابقة ومستقلة. وهذا يبلور فكرة مفادها أن المواطنين عندما يكونون في وضع منصف بحيث يحترم بعضهم بعضًا، فإن الأمر متروك لهم لتحديد شروط التعاون الاجتماعي المنصفة في ضوء ما يرى فيه كل منهم منفعته أو خيره. أذكر (في الدرس الأول: 4) أن تلك الشروط لم تضعها سلطة خارجية معينة، القانون الإلهي مثلًا. ولا هي تلك التي اعترف بها على أنها منصفة بالرجوع إلى نظام سابق ومستقل للقيم التي يمكن أن نهتدي إليها عن طريق الحدسية العقلانية.

وتتعلق الطريقة الثانية التي يتمتع فيها الشركاء بالاستقلالية الذاتية العقلانية بطبيعة المصالح التي توجه مداولاتهم بوصفهم ممثلين للمواطنين. وبما أن المواطنين يُنظر إليهم على أنهم يتمتعون بالملكتين الأخلاقيتين، فإننا نعزو إليهم مصالح «عليا» تساعدهم على تطوير هاتين الملكتين وممارستهما. إن القول بأن هذه المصالح هي مصالح «عليا» يعني أنه، مع تحديد الفكرة الأساسية للشخص، ينظر إلى هذه المصالح على أنها أساسية، ومن ثم فهي عادة ما تكون منظمة وفعالة. ولا يمكن أن يكون الشخص الذي لم يُطوِّر الملكتين الأخلاقيتين إلى أدنى حد ممكن ولا يستطيع أن يمارسهما، عضوًا عاديًا ومتعاونًا بشكل كامل في المجتمع طوال حياة كاملة. ومن هذا المنطلق، يتبنى الشركاء كممثلين للمواطنين مبادئ

تضمن شروطًا تكفل لتلكما الملكتين تطورهما المناسب وممارستهما الكاملة[1].

وبالإضافة إلى ذلك، نفترض أن الشركاء يمثلون مواطنين لهم في أي وقت من الأوقات تصورًا محددًا للخير، أي تصور تحدده غايات قصوى محددة وارتباطات وولاءات لأشخاص معينين ومؤسسات معينة، تؤوّل على ضوء بعض المذاهب الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية الشمولية. ومن المؤكد أن الشركاء لا يعلمون شيئًا عن مضمون هذه التصورات المحددة، أو المذاهب المستخدمة في تفسيرها. لكن لا تزال لهم مصلحة ثالثة عليا توجههم، لأن عليهم أن يحاولوا تبني مبادئ العدالة التي تمكّن الأشخاص الممثلين من حماية بعض التصورات المحددة (وغير المحددة كذلك) للخير وتعزيزها طوال حياة كاملة، وهي تصورات من شأنها أن تحدث تغيّرات في آرائهم والتحول من تصور شمولي إلى آخر.

وخلاصة القول، كما أن المواطنين يتمتعون بالاستقلالية الذاتية على نحو عقلاني بطريقتين، فإنهم أحرار بما تقتضيه حدود العدالة السياسية لمتابعة تصوراتهم (المسموح بها) للخير، وأنهم متحمسون لتأمين مصالحهم العليا لتطوير وممارسة ملكاتهم الأخلاقية، وبالتالي فإن الشركاء يتمتعون باستقلالية ذاتية على نحو عقلاني بطريقتين: حيث إنهم أحرار بما تقتضيه قيود الوضع البدئي للاتفاق على أيّ من مبادئ العدالة التي يعتقدون أنها مفيدة لمن يمثلونهم وفي تقديرهم لما يترتب على ذلك من مزايا، فإنهم يأخذون بعين الاعتبار المصالح العليا لأولئك الأشخاص. ومن ثم نحن، في الاتجاهين، أمام تمثل للشركاء تتشكل في صلبه الاستقلالية الذاتية العقلانية للمواطنين.

ومن المهم التشديد على أن الاستقلالية الذاتية العقلانية ليست سوى وجه من وجوه الحرية، وتختلف عن الاستقلالية الذاتية الكاملة. ولأنه ليس لهم إلا أن يكونوا متمتعين بالاستقلالية الذاتية على نحو عقلاني، فإن الشركاء ليسوا سوى أشخاص اصطنعناهم لأنفسنا لكي يؤثثوا الوضع البدئي كجهاز للتمثيل. ولأجل ذلك كان عنوان هذه الفقرة: «الاستقلالية الذاتية العقلانية: اصطناعية وليست

(1) وقد ناقشت أسس الحقوق والحريات الأساسية في
«The Basic Liberties and Their Priority», pp. 310-24, 333-40

سياسية»، على أن يُفهم «الاصطناعي» هاهنا بالمعنى القديم كاصطناع للعقل، وذاك هو المعنى المراد من الوضع البدئي.

3. ولكن قبل أن نناقش الاستقلالية الذاتية الكاملة، يجب أن نذكر هنا مشكلة يثيرها حجاب الجهل (وسنحلّها لاحقًا). وتتمثل فيما يلي: من خلال ما ذكرناه حتى الآن، فإن القيود المفروضة على المعلومات التي يفرضها ذلك الإكراه تعني أن الشركاء لا يملكون سوى المصالح العليا الثلاث التي توجه مداولاتهم. وهذه المصالح صورية خالصة: فعلى سبيل المثال، فإن الإحساس بالعدالة هو مصلحة عليا تساعد على تطوير وممارسة قدراتنا على فهم، وتطبيق، واتباع أيّ مبادئ يتبناها الشركاء على نحو عقلاني. وتضمن هذه القدرة للشركاء أنه بمجرد أن يتعهدون بها، يمكن الامتثال لها، ومن ثم فليست المسألة عبثية، ولكن هذا الضمان لا يفترض في حد ذاته أيّ مبادئ عدالة معينة. وهناك اعتبارات يبدو أنها تضاهي المصلحتين العليتين الأخريين. فأنى للشركاء إذن أن يهتدوا إلى اتفاق عقلاني بشأن مبادئ محددة تكون أفضل من الخيارات المتاحة التي تحمي المصالح المحددة (تصورات للخير) لأولئك الذين يمثلونهم؟

وفي هذا المستوى بالذات تتنزل فكرة الخيرات الأولية. ونصص على أن يقيّم الشركاء المبادئ المتاحة عن طريق تقدير مدى ضمانها للخيرات الأولية المناسبة لتحقيق المصالح العليا للشخص الذي يعمل كل منهم كمؤتمن عليها وممثل له. ونحن نفوض للشركاء أهدافًا محددة بما فيه الكفاية من أجل أن تقود مداولاتهم العقلانية إلى نتيجة محددة. ولتحديد الخيرات الأولية، فإننا ننظر في الظروف الاجتماعية الخلفية وأفضل الوسائل الضرورية بوجه عام لتطوير وممارسة الملكتين الأخلاقيتين والمتابعة الفعالة لتصورات للخير ذات مضمون مغاير تمامًا.

وجاء في الدرس الخامس، 4-3، في تحديد الخيرات الأولية أنها تشمل الحقوق والحريات الأساسية المضمنة في المبدأ الأول للعدالة، وحرية التنقل، والاختيار الحر للمهنة التي يضمنها تكافؤ الفرص المتساوية في الجزء الأول من المبدأ الثاني، والدخل والثروة والأسس الاجتماعية لاحترام الذات. ولذلك من حق الشركاء عقلانيًا استخدام الخيرات الأولية لتقييم مبادئ العدالة.

4. وأختتم تحليلي هذا ببيان كيف تتجسد الاستقلالية الذاتية العقلانية للمواطنين في مداولات الشركاء: تعتمد هذه الاستقلالية الذاتية على المصالح التي يهتم بها الشركاء وليس فقط على عدم التزامهم بأي مبادئ للحق وللعدالة سابقة ومستقلة. وإذا ما كان الشركاء تحفزهم حماية الرغبات المادية والجسدية لمن يمثلونهم فحسب، مثل رغباتهم في المال والثروة والغذاء والشراب، فإننا نعتقد أن الوضع البدئي يجسد تغاير المواطنين بدلًا من استقلاليتهم الذاتية العقلانية. ولكن يعكس اعتماد الشركاء على الخيرات الأولية اعترافًا بأنها بمنزلة وسائل لتحقيق المصالح العليا المرتبطة بملكات المواطنين الأخلاقية وتصوراتهم المحددة للخير (طالما أن القيود المفروضة على المعلومات تسمح للشركاء بمعرفة ذلك). ويحاول الشركاء ضمان الشروط السياسية والاجتماعية التي تسمح للمواطنين بمتابعة خيرهم وممارسة الملكات الأخلاقية التي تميزهم من حيث هم أحرار ومتساوون.

إذا افترضنا أن المواطنين يعطون تعليمات للشركاء حول الكيفية التي يعبرون من خلالها عن رغبتهم في تمثيل مصالحهم، وإذا اتبعت هذه التعليمات وفق الطريقة التي ينتهجها الشركاء في المداولات في ظل قيود الوضع البدئي، فإن دوافع المواطنين في إعطاء هذه التعليمات ليست متغايرة أو متمركزة حول الذات. وفي ثقافة ديموقراطية نتوقع، بل نريد، للمواطنين أن يهتموا بحرياتهم الأساسية وحظوظهم من أجل تطوير وممارسة ملكاتهم الأخلاقية ومتابعة تصوراتهم للخير. ونعتقد أنهم يظهرون عدم احترام للذات وضعف في الشخصية يحول دونهم والقيام بذلك.

ومن ثم، فإن هدف الشركاء هو الاتفاق على مبادئ العدالة التي تمكّن المواطنين الذين يمثلونهم من أن يصبحوا أشخاصًا كاملين، أي أن يطوروا ويمارسوا ملكاتهم الأخلاقية بشكل كاف وأن يسعوا إلى تحقيق التصورات المحددة للخير التي يستهدفونها. ويجب أن تؤدي مبادئ العدالة إلى وضع مخطط للمؤسسات الأساسية ـ ولعالم اجتماعي ـ في تناغم مع هذه الغاية.

الفقرة السادسة: الاستقلالية الذاتية الكاملة: سياسية وليست أخلاقية

1. لقد رأينا للتو أن الاستقلالية الذاتية العقلانية للمواطنين تتجسد في الوضع البدئي من خلال الطريقة التي يتداول من خلالها الشركاء بوصفهم ممثليهم. وعلى النقيض من ذلك، فإن الاستقلالية الكاملة للمواطنين تتجسد من خلال بنية الوضع البدئي، أي الطريقة التي ينتظم وفقها الشركاء فيما بينهم، ومن خلال القيود على المعلومات التي تخضع لها مداولاتهم. ولنتبين كيف يتم ذلك، فلننظر في فكرة الاستقلالية الذاتية الكاملة.

تجدر الملاحظة إلى أنه ليس الشركاء هم الذين يتمتعون بالاستقلالية الكاملة بل مواطني المجتمع حسن التنظيم في حياتهم العمومية. وهذا يعني أن المواطنين في سلوكهم لا يمتثلون لمبادئ العدالة فحسب، وإنما يتصرفون أيضًا وفق هذه المبادئ بوصفها مبادئ عادلة. وعلاوة على ذلك، فإنهم يعترفون بهذه المبادئ باعتبارها المبادئ التي ستعتمد في الوضع البدئي. ومن خلال الاعتراف العمومي وتطبيق مبادئ العدالة في حياتهم السياسية على نحو واع، في تطابق مع إحساسهم الفعال بالعدالة، يحقق المواطنون الاستقلالية الذاتية الكاملة. وهكذا، فإن المواطنين يتمتعون بالاستقلالية الذاتية الكاملة عندما يتصرفون وفق مبادئ العدالة التي تحدد شروط التعاون المنصفة التي سيمنحونها لأنفسهم عندما يمثلون تمثيلًا منصفًا كأشخاص أحرار ومتساوين.

وهنا أشدد على أنه لما كان المواطنون يتمتعون باستقلالية ذاتية كاملة، كان معنى ذلك أنها ذات قيمة سياسية وليست أخلاقية. وأعني بذلك أنها تتحقق في الحياة العمومية بتأكيدهم المبادئ السياسية للعدالة والتمتع بالحصانة التي تضمنها الحقوق والحريات الأساسية، وأنها تتحقق أيضًا من خلال مشاركتهم في الشؤون العامة للمجتمع وتقاسم تقرير مصيرهم المشترك على مر الزمن. ويجب تمييز هذه الاستقلالية الذاتية الكاملة في الحياة السياسية عن القيم الأخلاقية للاستقلالية الذاتية والفردية، التي قد تنطبق على الحياة كلها، الاجتماعية والفردية على حد سواء، كما عبَّرت عنها الليبرالية الشمولية **لكانط وجون ستيوارت** ميل. وتؤكد

نظرية العدالة إنصافًا هذا التباين: فهي تؤكد الاستقلالية الذاتية السياسية للجميع، ولكنها تترك للمواطنين أن يقرروا أهمية استقلاليتهم الذاتية الأخلاقية بشكل صارم في ضوء مذاهبهم الشمولية.

2. ومن الواضح أن احترام شرط العمومية الكاملة (كما أتيتُ على ذكره في الفقرة 4 أعلاه) ضروري لتحقيق الاستقلالية الذاتية الكاملة للمواطنين عمومًا. ولا يمكن للمواطنين أن يتفهموا مبادئه وفقًا لفكرة المجتمع نظامًا منصفًا للتعاون، إلا إذا كان تفسير نظرية العدالة إنصافًا وتسويغها الكاملين متاحين للجمهور. ويفترض، هذا كلّه، مسبقًا أن تكون أفكار نظرية العدالة إنصافًا الأساسية مضمنة في الثقافة العمومية، أو على الأقل حاضرة ضمنيًا في تاريخ مؤسساتها الأساسية وتقاليد تفسيرها.

أما الآن، وكما ذكرت أعلاه، فإن العناصر الأساسية للاستقلالية الذاتية الكاملة قد تجسدت في الوضع البدئي بنائيًا. ومنذ الدرس السابق (الدرس الأول، 4) نحن نعلم أن هذه البنائية بلورت ما نعتبره الآن وهنا شروطًا منصفة يحدد بموجبها ممثلو الأشخاص الأحرار والمتساويين شروط التعاون الاجتماعي التي تتطلبها البنية الأساسية. وهي أيضًا تبلور ما نعتبره، بالنسبة للحالة الخاصة لتلك البنية، القيود المناسبة على ما يعتبره الشركاء أسبابًا وجيهة. وعلاوة على ذلك، فإن الوضع البدئي يتطلب أيضًا من الشركاء أن يختاروا (متى كان ذلك ممكنًا) مبادئ مستقرة، اعتبارًا لحقيقة التعددية المعقولة، ومن ثم اختيار المبادئ التي يمكن أن تكون محور إجماع تقاطعي بين مذاهب معقولة.

وبما أن الاستقلالية الذاتية الكاملة للمواطنين يتم التعبير عنها من خلال المبادئ العمومية للعدالة من حيث هي، وهذا ما يتعيّن فهمه، التي تحدد شروط التعاون المنصفة التي سيمنحونها لأنفسهم عندما يكونون في وضع منصف، وبهذا يكون الوضع البدئي الناشئ هو الذي يجسد استقلاليتهم الذاتية الكاملة، أي الشروط المعقولة المفروضة على الشركاء بوصفهم عقلانيين ويتمتعون بالاستقلالية الذاتية. ويحقق المواطنون هذه الاستقلالية الذاتية عندما يتصرفون وفقًا للتصور السياسي للعدالة، مهتدين بالعقل العمومي، وفي سعيهم لتحقيق الخير في الحياة العمومية وغير العمومية.

3. وما زال علينا أن نبيّن لماذا يعتبر الوضع البدئي وضعًا منصفًا. وهنا نؤيد الفكرة الأساسية للمساواة على النحو الوارد في الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي كما فعلنا مع الطرق الثلاث التي يعتبر من خلالها المواطنون أنفسهم أشخاصًا أحرارًا (الدرس الأول، 5). لقد بيّنا أن القول بأن المواطنين متساوون في التمتع (إلى الحد الأدنى المطلوب) بالملكتين الأخلاقيتين ومختلف الملكات التي تمكننا من أن نكون أعضاء طبيعيين ومتعاونين بشكل كامل في المجتمع. وكل أولئك الذين يستوفون هذه الشروط يتمتعون بالحقوق والحريات والفرص الأساسية ذاتها، والحصانة ذاتها التي تضمنها مبادئ العدالة.

تكمن بلورة المساواة في الوضع البدئي من خلال أن يكون الشركاء، بوصفهم ممثلين عن أولئك الذين يستوفون هذا الشرط، في وضع تناظر. وهذا الوضع منصف لأنه في تحديد شروط التعاون الاجتماعي المنصفة (في حالة البنية الأساسية)، السمة الوحيدة الأكثر أهمية التي تميز الأشخاص هي تمتعهم بالملكات الأخلاقية (في حدودها الدنيا الضرورية)، وأنهم يتمتعون بالملكات الضرورية لكي يكونوا أعضاء متعاونين في المجتمع بشكل طبيعي على مدى حياتهم كاملة. إن السمات المتعلقة بالوضع الاجتماعي، والوضع البدئي، والعوارض التاريخية، فضلًا عن مضمون تصورات الأشخاص المحددة للخير، ليست لها أيّ أهمية، من الناحية السياسية، ومن ثم حجبت بستار من الجهل (الدرس الأول، 4، 3-2). وبطبيعة الحال، قد تكون بعض هذه السمات على قدر من الأهمية على النحو الذي تقرره مبادئ العدالة لمطالبتنا للترشح لهذا المنصب العمومي أو ذاك، أو التأهل لهذا المنصب الأعلى مكافأة أو ذاك، وقد تكون هذه السمات مهمة أيضًا للانخراط في عضوية هذه الجمعية أو تلك الجماعة داخل المجتمع. ولكنها ليست مهمة بالنسبة للمواطنة المتساوية التي يتقاسمها أعضاء المجتمع كافة.

ولذلك، فإن قبول القناعة الراسخة جدًا التي تم النظر فيها على نحو عام والتي يُعبِّر عنها مبدأ المساواة في جميع المستويات المهمة مُثلت بشكل متساوٍ بحيث يترتب على ذلك أنه من الإنصاف تمثيل المواطنين الذين يُنظر إليهم على أنهم أشخاص أحرار ومتساوون، بشكل متساوٍ في الوضع البدئي.

4. وكما ذكر أعلاه، تعترف فكرة المساواة هذه بأن بعض الأشخاص يتمتعون بسمات وقدرات خاصة تؤهلهم للمناصب التي تكون فيها مسؤولية أكبر والمكافآت فيها أعلى[1]. على سبيل المثال، من المتوقع أن يكون لدى القضاة فهم أعمق لتصور المجتمع للعدالة السياسية أكثر من غيرهم، ومرونة أكبر في تطبيق مبادئه وفي الاهتداء إلى قرارات معقولة، وخاصة في الحالات الأكثر صعوبة. وتعتمد الفضائل القضائية على الحكمة المكتسبة وتتطلب تدريبًا خاصًا. وعلى الرغم من أن هذه القدرات والمعرفة الخاصة تجعل من يمتلكون مؤهلات أفضل من غيرهم لشغل مناصب المسؤولية القضائية (التي تؤهلهم للحصول على المكافآت التي تفترضها مناصبها)، ومع ذلك، وبالنظر إلى الدور الفعلي لكل شخص ووضعه في مجتمع حسن التنظيم، بما في ذلك وضع المواطنة المتساوية، فإن إحساس جميع المواطنين بالعدالة كاف أيضًا بالنسبة لما هو متوقع منهم. وبالتالي، فإن الجميع ممثّل بنفس القدر في الوضع البدئي. وبهذه الطريقة، يحصل الجميع على نفس أشكال الحماية التي توفرها المبادئ العمومية للعدالة.

ونلاحظ كذلك ما يلي: إن جميع المواطنين في مجتمع حسن التنظيم يمتثلون لمتطلباته العمومية، وبالتالي فجميعهم (أو أقل من ذلك أو أكثر) بمنأى عن النقد من وجهة نظر العدالة السياسية[2]. ينبع هذا من التشديد على أن لكل فرد إحساس فعال بالعدالة السياسية. ولا توجد الاختلافات المعتادة بين الأفراد في هذه المسائل. وإذا ما افترضنا أن مجتمعًا حسن التنظيم لا يخلو من العديد من أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية، فإنه لا علاقة لها بمدى احترام الأفراد لمتطلبات العدالة العمومية على نحو صارم. لا يمكن للتصور السياسي للعدالة

(1) يتعلق الأمر هنا بالاختلافات التي تؤهل الأشخاص «تجاوز الحد الأدنى الضروري من القدرات» كما سأوضح ذلك في الدرس الخامس، 5.3 حيث سأتوسع أكثر في هذه المسألة.

(2) ومن المناسب هنا أن نضيف أنهم فوق النقد، من الناحيتين السياسية والقانونية، وليسوا فوق النقد، أخلاقيًا أو حيث يؤخذ كل شيء في الاعتبار. ومن الخطأ أن نقول، على سبيل المثال، إن المحظوظين أو الذين أسعفتهم الحياة، والذين يؤكدون ويحترمون مبادئ العدالة، قد يعتبرون أنفسهم فوق النقد، تمامًا مثل ذلك. بعد كل شيء، ربما يمكن لهم أن يمتثلوا لمتطلبات العدالة العمومية بسهولة أكبر. يقول البعض يجب ألا ننظر أبدًا إلى أنفسنا فوق النقد، بمجرد أن ننظر إلى حياتنا ككل من وجهة نظر دينية أو فلسفية أو أخلاقية.

الذي ينظم أوجه اللامساواة هذه، مهما كان، أن يُختزل في مبدأ: لكل شخص بحسب فضيلته السياسية[1].

الفقرة السابعة: أساس الدافع الأخلاقي للشخص

1. أبدأ بإيجاز العناصر الأساسية لتصور المواطنين كعقلانيين ومتعقلين. بعض تلك العناصر مألوف، والبعض الآخر ما زال بحاجة إلى مزيد النظر.

وأما المألوفة منها فتتعلق ب: أ) الملكتين الأخلاقيتين، ملكة الإحساس بالعدالة وملكة تصور الخير. ونضيف إلى ذلك عند الضرورة لممارسة الملكتين الأخلاقيتين ب) الملكات الذهنية المتصلة بالحكم والتفكير والاستدلال. ويفترض أيضًا أن يصوغ المواطنون ج) في أي وقت من الأوقات تصورًا محددًا للخير يُفسر في ضوء وجهة نظر شمولية (معقولة). وأخيرًا، نفترض د) أن للمواطنين القدرات والملكات اللازمة لكي يكونوا أعضاء طبيعيين ومتعاونين في المجتمع طوال حياتهم كاملة. وقد استعرضت هذه العناصر في الدرس الأول: 3 و5، ونفترض أنها تحققت. وإذا ما توفرت للمواطنين هذه الملكات في حدودها الدنيا الأساسية، فإنهم متساوون (الفقرة 3.6).

وإلى جانب هذه العناصر، يكون للمواطنين أربع سمات خاصة اعتبرها على علاقة بكونهم متعقلين ويمتلكون هذا النوع من الحس الأخلاقي، وكما ناقشت في الفقرة الأولى، هناك (أ) استعدادهم لاقتراح شروط تعاون منصفة نتوقع، على نحو معقول، أن يؤيدها الآخرون، فضلًا عن رغبتهم في الالتزام بهذه الشروط، شريطة أن يأتي الآخرون الشيء ذاته. ثم كما اعتبرنا في الفقرة الثانية فإنهم (ب) يعترفون بأن أعباء الحكم تمثل حدًا لما يمكن تبريره للآخرين ويكتفون بتأييد مذاهب شمولية معقولة.

وأكثر من ذلك ولكن يظل من بين العناصر المألوفة، نفترض ج) أنهم ليسوا فقط أعضاء طبيعيين ومتعاونين بشكل كامل في المجتمع، ولكنهم يريدون أيضًا

(1) انظر، **نظرية في العدالة**، الفقرة 48.

أن يكونوا أعضاء في ذلك المجتمع وأن يعترف بهم بوصفهم كذلك. وهذا يدعم احترامهم لذواتهم كمواطنين. وبالمثل تعد بعض الخيرات الأولية، مثل الحقوق والحريات الأساسية المتساوية، والقيمة المتساوية للحريات السياسية والمساواة المنصفة في الفرص، أساسًا اجتماعيًا لاحترام الذات[1]. وأخيرًا، نقول د) إن المواطنين يتملكون ما أسميه «سيكولوجيا أخلاقية معقولة» كما سأعرفها أدناه.

2. ولبلورة النقطتين (أ) و (ب) أعلاه المتعلقتين بالحس الأخلاقي المعقول، أميز ثلاثة أنواع من الرغبات على النحو التالي:

أولًا، هناك رغبات تنشدّ إلى الموضوع: موضوع الرغبة، أو الوضع الذي تتحقق فيه، ويمكن تحديدها من دون اللجوء إلى تصورات أخلاقية وإلى مبادئ معقولة أو عقلانية. وهذا التحديد يفترض مسبقًا طريقة للتمييز بين التصورات الأخلاقية والتصورات والمبادئ غير الأخلاقية، ولكن علينا أن نفترض أن لدينا طريقة متفق عليها بشكل متبادل للقيام بذلك، أو أن أحكامنا متوافقة عمومًا.

إن الرغبات المرتبطة بالموضوع صنوفها كثيرة وتمتنع عن التحديد: إنها تشمل الرغبات الجسدية كالرغبة في الغذاء والشرب والنوم. والرغبة في الانخراط في أنشطة ممتعة من صنوف لا حصر لها وكذلك الرغبات المرتبطة بالحياة الاجتماعية: الرغبة في الحظوة، والسلطة والمجد، والملكية والثروة. ينضاف إلى ذلك هذه الارتباطات والانهمامات، والولاءات والتعهدات من جميع الصنوف، والرغبة في متابعة بعض المهام وإعداد النفس لها. ولكن، لما كانت عديد المهام تفترض بعدًا أخلاقيًا، فإن الرغبة التي تتطابق معها لا تخرج عن تصنيف الرغبات الذي سأرتئيه أدناه.

3. ثم هناك رغبات تنشدّ إلى المبادئ. وما يميز هذه الرغبات هو أن موضوع الرغبة أو غرضها، أو النشاط الذي نرغب في الانخراط فيه، لا يمكن تحديده من دون اللجوء إلى مبادئ عقلانية أو معقولة حسب الحالة التي تحدد هذا النشاط. وحده الشخص العقلاني والمتعقل الذي يفهم ويطبق هذا المبادئ أو يأمل ذلك، يمكن له أن تكون له تلك الرغبات[2].

---

(1) انظر الدرس الثالث.

(2) من المهم التأكيد على أن قوة أو وزن الرغبات التي تنشدّ إلى المبادئ يعطى بالكامل من المبدأ الذي =

والرغبات التي تنشدّ إلى المبدأ هي من نوعين، بحسب ما إذا كان المبدأ المعني عقلانيًا أو معقولًا.

أولًا، المبادئ العقلانية التي ذكرناها في الفقرة 1. 2: مبادئ من هذا القبيل: (أ) اعتماد الوسائل الأكثر نجاعة لتحقيق أهدافنا، و (ب) اختيار البديل الأكثر احتمالًا، وأشياء أخرى متساوية. ويضاف إلى هذه العناصر: (ج) تفضيل خير أعظم (الذي يساعد على ترتيب وتعديل الغايات حتى تتعزز على نحو متبادل)، (د) ترتيب أهدافنا (حسب الأولويات) عندما تتعارض.

فلننظر إلى هذه المبادئ من جهة تراتبيتها لا كما لو كانت منبثقة عن تعريف للعقلانية العملية، لأنه لا يوجد اتفاق على أفضل طريقة لتحديد هذا التصور. وهاهنا، ما لنا من بد سوى الاعتراف بوجود تصورات مختلفة للعقلانية، على الأقل في أنواع معينة من الحالات مثل القرارات في ظروف تثير شكوكًا كبيرة. وكما رأينا في الفقرة 1، فإن الفكرة العامة هي أن هذه المبادئ توجه فاعلًا واحدًا في المداولات العقلانية، سواء كان ذلك الفاعل فردًا أو جمعية أو جماعة أو دولة.

ويرتبط النوع الثاني من الرغبات التي تنشدّ إلى المبادئ بمبادئ معقولة تتعهد بتنظيم علاقات كثرة من الفاعلين (أو جمعية أو مجتمع من الفاعلين)، سواء كانوا أفرادًا أو جماعات. ومن الأمثلة الأساسية على ذلك مبادئ الإنصاف والعدالة التي تحدد شروط التعاون المنصفة. وكذلك المبادئ المرتبطة بالفضائل الأخلاقية المعترف بها من قبل الحس المشترك مثل الصدق والوفاء.

4. وأخيرًا، هناك أيضًا رغبات تنشدّ إلى التصور. وهذه الرغبات هي بالنسبة

= تعلقت به الرغبة، وليس بالقوة السيكولوجية للرغبة نفسها. أعتقد أن هذه القوة موجودة ويمكنها أن تكون من بين العوامل المساعدة في تفسير سلوك الناس، ولكن لا يمكن لها أن تلعب الدور ذاته عندما يتعلق الأمر بتفسير الطريقة التي يمكن لهم ويتعيّن عليهم أن يسلكوا وفقها أخلاقيًا. فالشخص ذو الإرادة الخيرة، حسب عبارة **كانط**، هو شخص تكون لرغباته المنشدّة إلى المبادئ قوى متوافقة تمامًا مع قوة أو أولوية المبادئ التي تتعلق بها. هذه الملاحظة التفسيرية تخص كذلك الرغبات التي تنشدّ إلى التصور، التي سآتي على ذكرها لاحقًا. وفي هذه الحالة، فإن العديد من الرغبات التي تتعلق بالتصور ستشكل تسلسلا هرميا في علاقة بالترتيب الذي تفترضه مختلف المبادئ المرتبطة بالتصور المعني. وأنا مدين لـ**كريستين كورسغارد** Christine Korsgaard لمناقشتها القيّمة لهذه النقطة وغيرها من النقاط التي سأناقشها في هذا المقطع والمقطع الذي يليه.

إلينا الأكثر أهمية، لأسباب ستصبح واضحة. ويمكن وصف هذه الرغبات بالقول إن المبادئ التي نرغب في التصرف وفقها تعتبر منتمية إلى تصور عقلاني أو معقول معين، أو إلى مثل أعلى سياسي تساهم في التعبير عنه.

فقد نرغب، على سبيل المثال، في أن نسلك بطريقة مناسبة كأشخاص عقلانيين مهتدين في ذلك وفق مقتضيات العقل العملي. الرغبة في أن نكون أشخاصًا من هذا النوع تفترض أن تكون لنا رغبات منشدّة إلى المبادئ وأن نسلك وفقها، وليس فقط الرغبات التي تنشدّ إلى الموضوع التي تحكمها العادات والتقاليد. ومع ذلك، فإن المبادئ التي تحدد رغبات تنشدّ إلى المبادئ يجب أن تكون منسجمة مع التصور المعني. ويفترض تفكيرنا حول مستقبلنا مسبقًا، دعونا نقول، تصورًا لأنفسنا على مرِّ الزمن، من الماضي إلى المستقبل. وللحديث عن وجود رغبات تنشدّ إلى التصور يجب أن نكون قادرين على تشكيل تصور يتطابق معها وتبيّن كيف تنتمي له هذه المبادئ وأنى لها أن تساهم في التعبير عنه[1].

ومن الواضح، بالنسبة إلينا، تتعلق القضية الرئيسة بالمثل الأعلى للمواطنة كما ميّزته نظرية العدالة إنصافًا. ويحدد كل من بنية هذا التصور للعدالة ومضمونه كيف أن المبادئ الأساسية ومعايير العدالة للمؤسسات الأساسية للمجتمع، عن طريق استخدام الوضع البدئي، تنتمي إلى تصور للمواطنين المتعقلين والعقلانيين بوصفهم أحرارًا ومتساوين ويساهمان في التعبير عنه. وبالتالي نحن إزاء مثل أعلى لمواطنين مثل هؤلاء الأشخاص. عندما نقول، كما قلنا أعلاه في (ج)، لا يقتصر الأمر على المواطنين الطبيعيين وأعضاء المجتمع الذين يتعاونون بشكل كامل، ولكنهم يريدون أن يكونوا كذلك، وأن يتم الاعتراف بهم كأعضاء ذاك شأنهم، فإننا نقول إنهم يريدون أن يحققوا في شخصهم هذا المثل الأعلى للمواطنين وأن يُعترف بذلك.

وهكذا نلاحظ أن هذه المقاربة للدافعية ومدى تعارضها مع محاولات الحد من أنواع دوافع الناس ذات طابع غير هيومي non-Humean. فبمجرد أن نضمن

---

(1) حول هذا الموضوع انظر **توماس ناجل** في تحليله المميز في
The Possibility of Altruism (Oxford: Clarendon Press, 1970), pt. II, pp. 27-76.
وهو ما اعتمدته هنا.

ـ وهذا ما يبدو بداهة صحيحًا تمامًا ـ أن هناك رغبات تنشدّ إلى المبدأ ورغبات إلى التصور، فضلًا عن الرغبة في تحقيق مختلف المثل السياسية والأخلاقية العليا، تضاعف عدد الدوافع الممكنة. ولأننا المذاهب قادرين على التعقل والحكم، يمكننا أن نفهم مذاهب معقدة، دينية وفلسفية وأخلاقية وسياسية في الحق والعدالة، فضلًا عن مذاهب في الخير. وقد نجد أنفسنا منشدّين إلى التصورات والمثل العليا التي تُعبِّر عن الحق والخير على حد سواء. كيف يمكن لنا أن نضع حدودًا لما يمكن أن يحفز الناس في التفكر والمداولة ومن ثم حثهم على التصرف وفقه؟[1]

وهكذا، فإن مقاربة نظرية العدالة إنصافًا تربط الرغبة في تحقيق المثل الأعلى السياسي للمواطنة بالملكتين الأخلاقيتين للمواطنين وقدراتهم الطبيعية، حيث تسترشد هذه الأخيرة بالمثل الأعلى بواسطة الثقافة العمومية وتقاليدها التاريخية في التفسير. وتوضح هذه الملاحظات الدور الإرشادي المهم الذي يلعبه التصور السياسي (الفقرة 4.4).

(1) للتوضيح: افترض، ضمن بعض الوجوه، أن الرغبة المنشدّة إلى التصور التي يفترضها **سكانلون** (الرغبة الأساسية في التصرف بطرق يمكن أن يكون لها ما يبررها للآخرين) أو أن الرغبة المنشدّة إلى التصور للتصرف بكيفية تليق بمواطن متعقل ومتساوٍ، تصبح واحدة من الرغبات التي تحفزنا. ثم لتقويم الاستجابات لتلك الرغبة، فإن ما يعنيه التصرف بكيفية يمكن تبريرها للآخرين، أو بكيفية تليق بمواطن متعقل ومتساوٍ، يفترض أنماطًا كثيرة من التبرير. ومن المناسب رسم خط للتفكر والاستدلال لتوضيح ما تتطلبه الرغبة المنشدّة إلى التصور. وهذا يعني، كذلك، أنه بمجرد الاعتراف بالرغبات التي تنشدّ إلى التصور كعناصر لما يسميه **وليامز** «مجموعة الدوافع التي تحفزّ الشخص»ـ أعتقد أنه سيقبل بهذه الإمكانيةـ سيمحّي الخط الفاصل بين وجهة نظره الهيومية المزعومة للدافعية وبين وجهة نظر **كانط**، أو تلك القريبة منها. وحتى نتبيّن ذلك، علينا أن نفترض أن فكرة كانط عن الأمر القطعي متماسكة، ونقول إن الشخص الذي لديه إرادة طيبة هو الآخر الذي تحفزه رغبة تنشدّ إلى التصور على النحو الذي يتطلبه ذلك الأمر القطعي. وبطبيعة الحال، كانت وجهة نظر هيوم التاريخية مختلفة. يبدو أن مذهبه الرسمي يفتقر إلى التبرير العملي تمامًا، أو في أفضل الأحوال لا يفترض إلا التبرير الآداتي. ولكن إذا تركنا ذلك جانبًا، إذا سئل عن كيف تصبح الرغبات المنشدّة إلى المبدأ وإلى التصور عناصر من مجموعات الدوافع التي تحفز الناس في المقام الأول، فإن الإجابة السطحية المقترحة في الكتاب هي أنها مستفادة من الثقافة السياسية العمومية. أي أنها جزء من فكرة العمومية. ولكن كيف تدخل هذه التصورات والمثل العليا في الثقافة العمومية نفسها وغالبًا ما تترسخ في صلبها، فتلك قصة طويلة ومختلفة. وأنا مدين في هذه الملاحظة **لكريستين كورسغارد** Christine Korsgaard في مقالها:
«Skepticism about Practical Reason», *Journal of Philosophy* 83 (January 1986): 19-25,
الذي تنتقد فيه صياغة **برنارد وليامز** الضبابية للدافعية الهيومية في مقاله:
«Internal and External Reasons», in *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 101-13

5. وهذا يقودنا إلى د): أن للمواطنين سيكولوجيا أخلاقية معقولة[1] (34). إن السمات التي نسبناها إلى المواطنين ـ استعدادهم للاقتراح والالتزام بشروط التعاون المنصفة، والاعتراف بأعباء الحكم، وتأييد المذاهب الشمولية المعقولة، ورغبتهم في أن يكونوا مواطنين كاملين ـ توفر أساسًا لننسب لهم سيكولوجية أخلاقية معقولة، جوانب كثيرة منها هي نتائج هذه السمات.

وهكذا، باختصار شديد: (1) إلى جانب ملكة صياغة تصور للخير، يكون للمواطنين القدرة على اكتساب تصورات للعدالة والإنصاف ورغبة في العمل كما تتطلب هذه التصورات، (2) عندما يعتقدون أن المؤسسات أو الممارسات الاجتماعية منصفة أو عادلة (بالمعنى الذي تحدد هذه التصورات)، فإنهم مستعدون للقيام بدورهم في تلك الترتيبات شريطة أن يكون لديهم تأكيد معقول بأن الآخرين سيقومون بدورهم أيضًا، (3) إذا سعى أشخاص آخرون عن قصد واضح[2] إلى القيام بدورهم في ترتيبات منصفة أو عادلة، يميل المواطنون إلى تنمية ثقتهم فيهم، (4) تتعزز هذه الثقة مع استمرار نجاح الترتيبات التعاونية على مدى فترة أطول، (5) والأمر سيّان عندما يُعترف بالمؤسسات الأساسية التي تؤمن مصالحنا الأساسية (الحقوق والحريات الأساسية) اعترافًا أكثر رسوخًا وبشكل طوعي.

الفقرة الثامنة: السيكولوجيا الأخلاقية فلسفية وليست سيكولوجية

1. وهذا نكمل مقاربتنا للسيكولوجيا الأخلاقية للشخص. وأؤكد أن السيكولوجيا الأخلاقية مستمدة من التصور السياسي للعدالة بوصفها إنصافًا. إنها ليست سيكولوجيا ناشئة في علم الطبيعة البشرية بل هي بنية من المفاهيم والمبادئ للتعبير عن تصور سياسي معين للشخص وعن مثل أعلى للمواطنة. إن ما يتفق مع أغراضنا يعتمد على ما إذا كنا نستطيع أن نستوعبه ونتفهمه، وما إذا كان يمكننا تطبيق وتأكيد مبادئه ومثله العليا في الحياة السياسية، وعما إذا كنا نجد التصور السياسي

---

(1) واعتمدت هذه السيكولوجيا في الدرس الرابع: 6ـ7 لبيان كيف أن الإجماع التقاطعي ليس طوباويًا.

(2) وردت هذه العبارة في **إميل لروسو**، كما هو موضح في **نظرية**، ص. 463. لاحظ كيف ترتبط النقاط المذكورة هنا بالوجهين الأساسيين للمعقول كما نوقشا في الدرس الثاني: الفقرتان 1و 3

للعدالة التي ينتمي إليها مقبولًا بعد تروّ مستحق. يتميز كل من الطبيعة البشرية وعلم النفس الطبيعي بالمرونة: فهما قد يقيدان التصورات القابلة للانطباق للأشخاص وللمثل العليا للمواطنة، والسيكولوجيات الأخلاقية التي يمكن أن تدعمها، ولكن لا يملي تلك التي يجب أن نعتمدها.

هذا هو الجواب على الاعتراض بأن مقاربتنا غير علمية. لا يمكننا أن نقول أي شيء نريده، لأن المقاربة يجب أن تلبي الاحتياجات العملية للحياة السياسية والتفكير الاستدلالي حول هذا الموضوع. ومثل أي تصور سياسي آخر، لكي يكون عمليًا، يجب أن يكون مثله الأعلى للمواطنة ومتطلباته هي تلك التي يمكن أن يتفهمها الناس ويطبقونها، وأن تكون لديهم دوافع كافية لاحترامها. وتلك شروط صارمة بما فيه الكفاية لصياغة تصور قابل للانطباق للعدالة ومثلها الأعلى السياسي، رغم أنها شروط تختلف عن تلك التي يفترضها علم النفس الإنساني كعلم طبيعي.

2. وبطبيعة الحال، يبدو أن المثل الأعلى يفترض مسبقًا تصورًا للطبيعة البشرية ونظرية اجتماعية، وبالنظر إلى أهداف التصور السياسي للعدالة، قد نقول إنها تحاول تحديد التصور الأكثر معقولية للشخص الذي يبدو أن الحقائق العامة حول الطبيعة البشرية والمجتمع تسمح به. وتكمن الصعوبة في أنه بخلاف الدروس المستفادة من التجربة التاريخية ومن حكمة لا تعتمد كثيرًا على الدوافع والقدرات النادرة (مثل الإيثار والذكاء الشديد)، ليس هناك الكثير مما يتعين فعله. التاريخ يزخر بالمفاجآت. وعلينا أن نطوِّر مثلًا أعلى للحكم الدستوري لنرى ما إذا كان مجديًا بالنسبة إلينا ويمكن أن يطبق بنجاح في تاريخ المجتمع.

وفي إطار هذه الحدود، تكون الفلسفة السياسية لنظام دستوري مستقلة بطريقتين. تتمثل الأولى في أن تصورها السياسي للعدالة هو بنية معيارية للتفكير. وأن أفكارها الأساسية لا يمكن تحليلها انطلاقًا من بعض الأسس الطبيعية، مثل المفاهيم السيكولوجية والبيولوجية، أو حتى انطلاقًا من المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية. وإذا استطعنا أن نستوعب هذه البنية المعيارية ونستخدمها للتعبير عن أنفسنا من خلالها في تفكيرنا وممارستنا الأخلاقيين والسياسيين، فحسبنا ذلك.

والفلسفة السياسية مستقلة أيضًا، بمعنى أننا لا نحتاج إلى تفسير دورها

ومحتواها علميًا، على أساس الانتقاء الطبيعي، على سبيل المثال[1]. وحسبها أن لم تكن هي ذاتها في بيئتها مدَمَّرة بل مزدهرة وأن تسمح طبيعتها بذلك. ونحن نسعى جاهدين للحصول على أفضل ما يمكن تحقيقه في نطاق ما يسمح به العالم[2].

(1) يفسر آلان جيبار Allan Gibbard أن السمات المهمة للأخلاق ومحتواها يمكن تفسيرها بهذه الطريقة في
Wise Choices, Apt Feelings (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

(2) وأنا مدين **لجوشوا كوهين** في مناقشة هذه النقطة.

الدرس الثالث

البنائية السياسية

في هذه الدرس، سأناقش البنائية السياسية كبنائية متناقضة مع البنائية الأخلاقية الكانطية من ناحية، والحدسية العقلانية كصيغة من صيغ الواقعية الأخلاقية من ناحية أخرى. وينقسم هذا الدرس إلى ثلاثة أجزاء، بحيث تهتم الفقرات من 1 إلى 4 بمعنى البنائية وتقدم تصورًا عامًّا لإجراءات بنائها، وتنظر الفقرات من 5 إلى 7 في الطريقة التي يكون من خلالها هذان النوعان من البنائية موضوعيين، وتبحث الفقرة 8 في لماذا تقتصر البنائية السياسية، في سياق الليبرالية السياسية، على السياسي. وهكذا سنرى أن البنائية السياسية توفر للّيبرالية السياسية تصورًا مناسبًا للموضوعية.

إن البنائية السياسية هي مقاربة لبنية ومضمون التصور السياسي. وتعتقد أنه بمجرد أن يتم الاهتداء إلى التوزان المتروي، يمكن أن يُنظر إلى مبادئ العدالة السياسية (المضمون) كنتيجة لإجراء معين من البناء (البنية). وعبر هذا الإجراء، كما يتجسد في الوضع البدئي (الدرس الأول: 4)، يختار فاعلون عقلانيون، يمثلون المواطنين ويخضعون لشروط معقولة، المبادئ العامة للعدالة التي ينبغي لها أن تنظم البنية الأساسية للمجتمع. وهذا الإجراء، الذي نخمنه، يجسد جميع متطلبات العقل العملي المهمة ويبيّن كيف أن مبادئ العدالة تنبثق من مبادئ العقل العملي في ترابط مع تصورات حول المجتمع والشخص، التي هي بدورها أفكار تنتمي إلى العقل العملي.

يكمن المعنى الكامل لتصور سياسي بنائي في علاقته بالتعددية المعقولة والحاجة إلى مجتمع ديمقراطي لضمان إمكانية الاهتداء إلى إجماع تقاطعي بشأن قيمه السياسية الأساسية. والسبب في أن مثل هذا التصور يمكن أن يكون محل إجماع تقاطعي من

قبل المذاهب الشمولية هو أنه يطور مبادئ العدالة من الأفكار العمومية والمشتركة للمجتمع باعتباره نظامًا منصفًا للتعاون بين مواطنين أحرار ومتساوين باستخدام مبادئ العقل العملي المشترك. وفي احترام مبادئ العدالة هذه، يتمتع المواطنون، سياسيًا، بالاستقلالية الذاتية وبطريقة تتسق مع مذاهبهم الشمولية والمعقولة.

الفقرة الأولى: فكرة تصور بنائي

1. نُعنى هنا بالتصور البنائي للعدالة السياسية وليس بمذهب أخلاقي شمولي [(1)]. ولتثبيت الأفكار سأعالج، في بادئ الأمر، الواقعية الأخلاقية في صيغتها التي

---

(1) سأطور هنا بعض الأفكار المتضمنة في المحاضرة الثالثة التي تحمل عنوان:
«Construction and Objectivity» in *the journal of Philosophy* 77 (September 1980).
وكان عنوان المحاضرات الثلاث « البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية». وكما ذكر في نهاية المقدمة، وقد تم تنقيح هذه النسخة النهائية بعد مراسلات مع **تايلر بورج**، وخاصة في الفقرات 1 و2 و5، مع بعض التعديلات في مواضع أخرى حتى نحقق الانسجام بينها كافة. هنا أميز، كما كان يجب أن أفعل في الأصل عام 1980، بين البنائية الأخلاقية والبنائية السياسية؛ وأنا أحاول أن أعطي ما آمل أن يكون بيانًا أوضح لسمات التصور البنائي وأن يبقى ضمن حدود تصور سياسي للعدالة. وأنا مدين أيضًا **لتوماس ناجل** و **ت. م. سكانلون** للعديد من السجالات السديدة حول موضوع البنائية. لم تناقش فكرة البنائية كثيرًا خارج فلسفة الرياضيات، ولكن يجب أن أذكر المراجع التالية:
Scanlon's «Contractualism and Utilitarianism»;
انظر، على سبيل المثال، ص 117 وما بعدها. معارضة الحدسية، على الرغم من أن مصطلحي «الحدسية» و«البنائية» لم يُستخدما. بالإضافة إلى:
Ronald Dworkin, «Justice and Rights» (1973) in *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977), pp. 159-68.
الذي كان أول من أشار إلى أن نظرية العدالة إنصافًا نظرية بنائية لكنه فهمها بشكل مختلف عما أفهمه هنا.
Onora O'Neill, *Constructions of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) وخاصة chap. 11; and Brian Barry, *Theories of Justices*, vol. I وبصفة خاصة الصفحات، 264-82, 348-53
حول انتقادات البنائية، انظر
David Brink, *Moral Realism and the fondation of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)
وخاصة الهامش 4. ومن بين هؤلاء المفكرين جميعًا **سكانلون وباري فقط** هما من فهما البنائية كما أفهمها، على الرغم من أن بنائياتيهما تختلفان. وأخيرًا، انظر مقال توماس هيل Thomas Hill
«Kantian Constructivism in Ethics», in *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1992)
وكذلك البنائية كما يعرضها
Stephen Darwall, Allan Gibbard, and Peter Railton, «Toward Fin de Siecle Ethics: Somme Trends», Philosophical Rniew 101 (January 1992): 137-44.

جسدتها الحدسية العقلانية كما ظهرت في التقليد الإنكليزي مع **كلارك** و**بيرس**، و**سيدجويك** و**روس**، وآخرون. وسأعارض في الفقرة 2 بين البنائية الأخلاقية لكانط وبين البنائية السياسية لنظرية العدالة إنصافًا.

قد تكون للحدسية العقلانية أربع سمات أساسية تميزها عن البنائية السياسية. وأذكر هذه السمات الأربع، ثم أصف البنائية السياسية من خلال تحديد أربع سمات متماثلة وإن تكن متناقضة[1].

تتمثل السمة الأولى للحدسية العقلانية في القول بأن المبادئ والأحكام الأخلاقية الأولى، عندما تكون صحيحة، تكون بيانات حقيقية عن نظام مستقل من القيم الأخلاقية. علاوة على ذلك، لا يستمد هذا النظام من نشاط أي عقول (بشرية) فعلية، ولا تفسره، بما في ذلك نشاط العقل.

وتقول السمة الثانية إن المبادئ الأخلاقية الأولى تعرف بواسطة العقل النظري. هذه السمة تنبع من فكرة أن المعرفة الأخلاقية تُكتسب جزئيًا بنوع من الإدراك والحدس، فضلًا عن تنظيمها من خلال المبادئ الأولى التي نقبل بها عن تروّ مستحق. وتعززها مقارنة الحدسيين بين المعرفة الأخلاقية والمعرفة الرياضية في الجبر (الأريتميطيقا) والهندسة. ويقال إن نظام القيم الأخلاقية يصدر عن الله ويخضع لتوجيه الإرادة الإلهية[2].

---

(1) نعثر على السمات الأربع في:
Samuel Clarke's *Boyle Lectures* of 1704-5 and in Richard Price's *Review*, 3d ed. 1787. See the selections in J. B. Schneewind's *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). For Clarke, vol. I, pp. 295-306; for Price, vol. II, pp. 588-603 ; or in D. D. Raphael, British Moralists, 1650-1800, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1969), now republished by Hackett. For Clarke, vol. I, §§224-61; for Price, vol. II, §§655 - 762
إن غرضي من الإحالة إلى هؤلاء بيان التناقض وليس النقد.

(2) For perception and intuition: Clarke, pp. 296f., § 227 ; Price, pp. 589, 596f., §§672-74, 704 ; for comparison with mathematics: Clarke, pp. 295f., §§226-27 ; Price, pp. 592, §684 ; for the order of values in God's reason: Clarke, pp. 299, §230 ; Price, pp. 598f., §§ 709-12
رغم أن الحدسيين يتحدثون أحيانًا عن الأحكام الأخلاقية على أنها بديهية، إلا أنني لا أهتم بذلك. فليس ضروريًا.

السمة الثالثة تتعلق بالتصور المحدود للشخص. على الرغم من عدم ذكر هذه السمة صراحة، فإنه يكمن استخلاصها من حقيقة أن الحدسية العقلانية لا تتطلب تصورًا أكثر اكتمالًا للشخص وأنها ليست بحاجة إلى أكثر من فكرة الذات العارفة. ويرجع ذلك إلى أن مضمون المبادئ الأولى يمنحه نظام القيم الأخلاقية المتاحة للإدراك والحدس على النحو المنظم والمعبّر عنه من خلال مبادئ نقبل بها بعد تروّ مستحق. إن المطلب الرئيس، إذن، هو أن نكون قادرين على معرفة المبادئ الأولى التي تُعبِّر عن تلك القيم وأن تطورها يكون عبر تلك المعرفة[1]. ويتمثل الافتراض الأساسي هنا في أن الاعتراف بالمبادئ الأولى كحقيقة تنشأ، لدى كائن قادر على معرفتها، رغبة في التصرف وفقها ومن أجلها. يتحدد الدافع الأخلاقي انطلاقًا من مرجع الرغبات من حيث هي تنبع من مصدر خاص: معرفة بديهية بالمبادئ الأولى.

ليس مؤكدًا أن الحدسية العقلانية ستضطر إلى استخدام هذا التصور المحدود للشخص. إنه ببساطة لا يحتاج إلى تصورات أكثر تعقيدًا عن الشخص والمجتمع. بينما في البنائية هذه التصورات ضرورية لتوفير شكل وبنية إجراءاتها البنائية.

وأخيرًا، نضيف سمة رابعة: تتصور الحدسية العقلانية الحقيقة بطريقة تقليدية من خلال النظر إلى الأحكام الأخلاقية على أنها صحيحة عندما تكون دقيقة ومتطابقة مع النظام المستقل للقيم الأخلاقية. وأما فيما عدا ذلك فتكون خاطئة.

2. وأما السمات الأربع التي تقابلها وإن تكن مختلفة عن سمات البنائية السياسية فهي:

تتمثل السمة الأولى، كما سبق أن ذكرت، في أن مبادئ العدالة السياسية (المضمون) يمكن أن يُنظر إليها كنتيجة للإجراء البنائي (البنية). وعبر هذا الإجراء، يختار فاعلون عقلانيون، كممثلين للمواطنين ويخضعون لشروط معقولة، مبادئ تنظيم البنية الأساسية للمجتمع.

وتتمثل السمة الثانية في أن عملية البناء تقوم أساسًا على العقل العملي وليس

(1) Clarke, pp. 299, § 231 ; Price, pp. 593, 600-3 ; §§688, 757-61.

على العقل النظري. وعلى خطى كانط وطريقته في التمييز، نقول: العقل العملي معني بإنتاج الأشياء وفقًا لتصور تلك الأشياء - على سبيل المثال، تصور النظام الدستوري العادل المتخذ كهدف للسعي السياسي - بينما العقل النظري يهتم بمعرفة الأشياء المعطاة[1]. وإن القول إن إجرائية هذه البنائية تستند أساسًا إلى العقل العملي لا يعني إنكار أيّ دور للعقل النظري. إنه يشكل اعتقادات ومعرفة الأشخاص العقلانيين الذين لهم دور في البناء، ويستخدم هؤلاء الأشخاص أيضًا قدراتهم العامة على الاستدلال والبرهنة والحكم على اختيار مبادئ العدالة.

أما السمة الثالثة للبنائية السياسية فتتمثل في أنها تستخدم تصورًا معقدًا إلى حد ما للشخص والمجتمع لإعطاء الشكل والبنية اللازمين لإنشائه. وكما رأينا، فإن البنائية السياسية تنظر إلى الشخص على أنه ينتمي إلى مجتمع سياسي يُفهم على أنه نظام منصف من التعاون الاجتماعي من جيل إلى جيل. ويقال إن الأشخاص يتمتعون بالملكتين الأخلاقيتين اللتين تتوافقان مع فكرة التعاون الاجتماعي هذه - ملكة الإحساس بالعدالة وملكة تشكيل تصور للخير. هناك حاجة إلى كل هذه الشروط وأكثر لبلورة فكرة أن مبادئ العدالة تنتج عن إجراء بنائي متسق. ولا يتسق التصور المحدود للشخص مع هذا الغرض.

وكما فعلنا أعلاه، نضيف مرة أخرى سمة رابعة: تحدد البنائية السياسية فكرة معقولة وتطبق هذه الفكرة على مواضيع شتى: التصورات والمبادئ والأحكام والأسباب والمبررات والأشخاص والمؤسسات. في كل حالة، يجب أن تحدد، بالطبع، معايير للحكم عما إذا كان الموضوع المعني معقولًا. ولكن خلافًا للحدسية العقلانية، لا تستخدم مفهوم الحقيقة (أو تنفيه). ولا تشكك في هذا المفهوم، ولا يمكن أن تقول إن مفهوم الحقيقة وفكرتها عن المعقول هما الشيء ذاته. بدلًا من ذلك، فإن التصور السياسي في حد ذاته لا يحتاج إلى مفهوم الحقيقة، وذلك جزئيًا لأسباب سأعود إلى تفسيرها لاحقًا في الفقرة 8. ومن بين تلك الأفكار، أن فكرة المعقول تجعل الإجماع التقاطعي بين المذاهب المعقولة ممكنًا وهو ما لا يقدر عليه مفهوم الحقيقة. ومع ذلك، في أي حال، فإن الأمر متروك لكل مذهب شمولي

---

(1) حول مناقشة **كانط**، انظر **نقد العقل العملي**: Ak: V: 15f. , 65f. , 89f. على سبيل المثال.

ليقول كيف ترتبط فكرته عن المعقول بمفهومه للحقيقة، إذا كان لديها فكرة واحدة.

إذا سألنا كيف يُفهم المعقول، نقول: بحسب ما نحن بصدده هنا، يتحدد مضمون المعقول من خلال مضمون تصور سياسي معقول. إن فكرة المعقول تُعطى جزئيًا، مرة أخرى لما نحن بصدده، من خلال وجهي الطابع المعقول للأشخاص (الدرس الثاني: 1، 3): استعدادهم لاقتراح شروط منصفة للتعاون الاجتماعي بين المتساوين، واستعدادهم للاعتراف بعواقب أعباء الحكم وقبولها. أضف إلى ذلك مبادئ العقل العملي وتصورات حول المجتمع والشخص التي يقوم عليها التصور السياسي[1]. نأتي إلى فهم هذه الفكرة من خلال فهم وجهي معقولية الأشخاص والطريقة التي يدخلون من خلالها في إجراءات البناء وأسباب ذلك. نحن نقرر ما إذا كان التصور كله مقبولًا من خلال معرفة ما إذا كان بإمكاننا تأييده عن تروٍ.

3. هذه السمات الأربع المتقابلة تؤشر على وجود تناقض صارخ بين البنائية السياسية والحدسية العقلانية كصيغة من صيغ الواقعية الأخلاقية. وأضيف بعض الملاحظات لتوضيح العلاقات بين وجهتي النظر.

أولًا، من الأهمية بمكان بالنسبة للّيبرالية السياسية ألا يتناقض تصورها البنائي مع الحدسية العقلانية، لأن البنائية تحاول تجنب معارضة أي مذهب شمولي. ولتفسير كيف يمكن تحقيق ذلك في هذه الحالة، دعونا نفترض أن حجة الوضع البدئي، كما فسرت في 1: 4، صحيحة: فهي تبين أن الأشخاص العقلانيين في ظروف معقولة، أو منصفة، سيختارون مبادئ معينة للعدالة. وحتى نكون منسجمين مع الحدسية العقلانية، فإننا لا نقول إن الإجراء البنائي ينشئ وينتج نظام القيم الأخلاقية. بالنسبة إلى الحدسي يقول إن هذا النظام مستقل ويتشكل ذاتيًا، إن جاز التعبير. وأما البنائية السياسية فلا تنفي ذلك ولا تؤكده أيضًا. بل تدّعي فقط أن إجراءاتها تمثل نظامًا للقيم السياسية ينطلق من القيم التي تُعبِّر عنها مبادئ العقل العملي، بالتوافق مع تصورات حول المجتمع والشخص، إلى القيم التي تُعبِّر عنها مبادئ معينة للعدالة السياسية.

(1) تمت مناقشة تصور الحكم المعقول كنقيض للحكم الحقيقي بشكل مستفيض في الفقرة 8.

تضيف الليبرالية السياسية بأن هذا النظام هو الأنسب بالنسبة لمجتمع ديمقراطي قوامه حقيقة التعددية المعقولة. وذلك لأنه يوفر التصور الأكثر معقولية للعدالة كموضع لإجماع تقاطعي.

يمكن أيضًا أن يقبل الحدسيون العقلانيون حجة الوضع البدئي ويقولون إنه يتصور النظام الصحيح للقيم. وعندئذ يمكن لهم أن يتفقوا مع البنائية السياسية حول هذه المسائل: ففي إطار وجهة نظرهم الشمولية، يمكنهم تأكيد التصور السياسي والانضمام إلى إجماع تقاطعي. إن نظرية العدالة إنصافًا لا تنفي ما تريد تأكيده: أي أن نظام القيم التي تظهرها البنائية مدعوم بنظام مستقل من القيم التي تتشكل ذاتيًا (كما هو مذكور أعلاه كأول سمة من سمات الحدسية).

4. ونورد نقطة توضيحية أخرى: تعتمد كل من البنائية والحدسية العقلانية على فكرة التوازن المتروي. ومن ناحية أخرى، لا تستطيع الحدسية أن تحقق التوافق بين إدراكاتها وحدوسها ولا التحقق من تصورها لنظام القيم الأخلاقية قياسًا لأحكامنا المعتبرة بعد تروّ مستحق. وبالمثل، لم تستطع البنائية أن تتحقق من صياغة إجراءاتها بمعرفة ما إذا كانت النتائج التي تم الاهتداء إليها تتطابق مع تلك الأحكام.

يظهر الاختلاف في وجهات النظر في كيفية تأويل الاستنتاجات غير المقبولة ويجب مراجعتها. تعتبر الحدسية إجراءً صحيحًا لأن باتباعه بشكل صحيح ندرك عادةً القرار الصحيح المعطى بشكل مستقل، في حين أن البنائية السياسية تعتبر الحكم صحيحًا لأنه يصدر من الإجراء المعقول والعقلاني للبناء عندما تتم صياغته بشكل صحيح واتباعه بشكل صحيح (على افتراض، كما هو الحال دائمًا، أن الحكم يعتمد على معلومات حقيقية)[1]. إذا كان الحكم غير مقبول، فإن الحدسية تشير إلى أن إجراءاتها تعكس تصورًا خاطئًا للنظام المستقل للقيم. بينما يقول البنائي إن الخطأ يجب أن يكمن في الإجراء الذي نصوغ من خلاله مبادئ العقل العملي بالتوافق مع تصورات حول المجتمع والشخص. وبالنسبة لتخمين البنائي

(1) أنا ممتن لتوماس ناجل بشأن هذه الصياغة.

فيتمثل في أن التجسيد الصحيح للعقل العملي ككل سيعطي المبادئ الصحيحة للعدالة بعد تروّ مستحق[1].

وبمجرد الوصول إلى التوازن المتروي، سيقول الحدسيون أن أحكامهم المعتبرة بشأن نظام مستقل للقيم الأخلاقية صحيحة، أو راجحة جدًا. وسيقول البنائي إن الإجراء البنائي يجسد بشكل صحيح مبادئ العقل العملي بالتوافق مع التصورات المناسبة للمجتمع والشخص. وهو بذلك يجسد القيم الأكثر ملاءمة لنظام ديمقراطي. وفيما يتعلق بكيفية إيجاد الإجراء الصحيح، يقول البنائي: يكون ذلك عن طريق التروي، باستخدام قدراتنا على البرهنة. ولكن بما أننا نستخدم عقلنا لوصف العقل نفسه وهذا الأخير ليس شفافًا بالنسبة إلى نفسه، يمكننا أن نخطئ في توصيف عقلنا كما ينبغي. ويستمر النضال من أجل التوازن المتروي إلى ما لا نهاية له، في هذه الحالة كما في جميع الحالات الأخرى.

5. قد يكون من الواضح بالفعل لماذا يعتبر التصور السياسي، الذي يرى أن المبادئ العمومية للعدالة مبنية على مبادئ وتصورات العقل العملي، ذا أهمية بالغة بالنسبة للنظام الدستوري، ولكن لن نستطيع المضي قدمًا في توضيح ذلك.

لننظر من جديد في فكرة التعاون الاجتماعي. كيف تُحدد الشروط المنصفة للتعاون؟ هل يمكن ببساطة أن تكون مهيأة من قبل بعض السلطات الخارجية المتميزة عن الأشخاص المتعاونين، عن طريق القانون الإلهي مثلًا؟ أم هل يقبل هؤلاء الأشخاص هذه الشروط على أنها منصفة في ضوء معرفتهم بنظام أخلاقي مستقل؟ أو هل ينبغي أن تُهيأ هذه الشروط بتعهد بين هؤلاء الأشخاص أنفسهم بالنظر إلى ما يعتبرونه فائدتهم المتبادلة؟

تتبنى نظرية العدالة إنصافًا، صيغة من الجواب الأخير (الدرس الأول: 4. 1). وذلك لأنه، نظرًا لحقيقة التعددية المعقولة، لا يمكن للمواطنين الاتفاق على أي

---

(1) بطبيعة الحال، قد يؤدي الفشل المتكرر في صياغة الإجراء، بحيث يؤدي إلى استنتاجات مقبولة، إلى التخلي عن البنائية السياسية. يجب أن تضاف في النهاية أو أن ترفض. أنا مدين **لأنطوني لادن** Anthony Laden لمناقشة سديدة حول هذا الموضوع وحول المسائل المهمة، **لديفيد استلوند وغريغوري كافكا**. David Estlund and Gregory Kavka.

سلطة أخلاقية، سواء كانت نصًا مقدسًا أو مؤسسة. كما أنهم لا يتفقون على نظام القيم الأخلاقية، أو على الإملاءات التي يراها البعض قانونًا طبيعيًا. نتبنى، إذن، وجهة نظر بنائية لتحديد الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي على النحو المنصوص عليه في مبادئ المساواة التي يتفق عليها ممثلو المواطنين الأحرار والمتساوين عندما يكونون في وضع منصف. تكمن أسس وجهة النظر هذه في الأفكار الأساسية للثقافة السياسية العمومية، وكذلك في المبادئ والتصورات المشتركة للعقل العملي. وهكذا، إذا كان بالإمكان صياغة الإجراء بشكل صحيح، ينبغي أن يكون المواطنون قادرين على قبول مبادئه وتصوراته إلى جانب مذهبهم الشمولي المعقول. ويمكن أن يكون التصور السياسي للعدالة محل إجماع تقاطعي.

وهكذا، فقط من خلال التأكيد على التصور البنائي - وهو تصور سياسي وليس ميتافيزيقي - يمكن للمواطنين عمومًا أن يتوقعوا إيجاد مبادئ يمكن للجميع قبولها. ويمكنهم أن يدركوا ذلك من دون إنكار الجوانب الأعمق من مذاهبهم الشمولية المعقولة. وبالنظر إلى اختلافاتهم، لا يمكن للمواطنين أن يحققوا بأي طريقة أخرى رغبتهم المنشدّة إلى التصور[1] بأن تكون لهم حياة سياسية مشتركة بشروط مقبولة للآخرين بوصفهم أحرارًا ومتساوين. هذه الفكرة عن الحياة السياسية المشتركة لا تحتكم إلى فكرة **كانط** عن الاستقلالية الذاتية، أو فكرة **ميل** عن الفردية، كقيمتين أخلاقيتين تنتميان إلى مذهب شمولي، إنما تحتكم بالأحرى إلى الحياة السياسية العامة التي تتحقق وفق شروط يمكن لجميع المواطنين المتعقلين قبولها على أنها منصفة. وهذا يؤدي إلى المثل الأعلى للمواطنين الديموقراطيين الذين يسوون خلافاتهم الأساسية وفقًا لفكرة العقل العمومي (الدرس السادس: 2).

6. تضيف الليبرالية السياسية إلى هذه الملاحظات، أن النظام الممثل في حجة الوضع البدئي هو أنسب طريقة لرؤية القيم السياسية بما هي منظمة. وإذ نقوم بذلك إنما نحدد معنى المذهب السياسي المستقل كمذهب يمثل، أو يتصور، المبادئ السياسية للعدالة - الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي - التي ننتهي إليها باستخدام مبادئ العقل العملي بالتوافق مع التصورات المناسبة للأشخاص

(1) لقد حُددت الرغبات المنشدّة إلى التصور في الدرس الثاني، الفقرة 4.7.

بوصفهم أحرارًا ومتساوين والمجتمع كنظام منصف للتعاون على مر الزمن. وتكشف حجة الوضع البدئي عن هذا النمط من التفكير. تنجم الاستقلالية الذاتية عن الكيفية التي تتصور من خلالها وجهة النظر القيم السياسية بما هي منظمة. إنها لا تعدو أن تكون سوى استقلالية ذاتية مذهبية في هذه الحالة.

من وجهة نظر مستقلة، في نظامها الذي تمثله، لا تقدم القيم السياسية للعدالة والعقل العمومي (التي تُعبِّر عنها مبادئها) ببساطة كمتطلبات أخلاقية مفروضة من الخارج. كما أنها ليست ناتجة عن ضغط يسلطه علينا مواطنون آخرين لا نقبل مذاهبهم الشمولية. يمكن للمواطنين، بدلًا من ذلك، فهم تلك القيم على أساس عقلها العملي في توافق مع التصورات السياسية للمواطنين بوصفهم أحرارًا ومتساوين والمجتمع كنظام تعاون منصف. وعندما نؤيد المذهب السياسي ككل، نكون نحن كمواطنين، بدورنا مستقلين، سياسيًا. فالتصور السياسي المستقل يوفر، إذن، الأساس الضروري ونظام القيم السياسية لنظام دستوري يتميز بالتعددية المعقولة.

الفقرة الثانية: البنائية الأخلاقية الكانطية

1. سأفترض الآن أربعة اختلافات بين البنائية الأخلاقية الكانطية والبنائية السياسية لنظرية العدالة إنصافًا.

يتمثل الاختلاف الأول في أن مذهب كانط هو وجهة نظر أخلاقية شمولية يكون فيها للمثل الأعلى للاستقلالية الذاتية دور تنظيمي للحياة كلها. وهذا يجعله غير متوافق مع الليبرالية السياسية لنظرية العدالة إنصافًا. إن الليبرالية الشمولية التي تتأسس على المثل الأعلى للاستقلالية الذاتية قد تنتمي، بطبيعة الحال، إلى إجماع تقاطعي معقول يؤيد تصورًا سياسيًا، وربما نظرية العدالة إنصافًا أيضًا. ولكن لما كان كذلك، ليس من شأنه أن يوفر أساسًا عموميًا للتسويغ.

ويتعلق الاختلاف الثاني بالمعنى الثاني للاستقلالية الذاتية. وكما رأينا، فإن الليبرالية السياسية، سواء أكانت وجهة نظر سياسية مستقلة أم لا، تعتمد على كيفية تمثلها للقيم السياسية. إن وجهة النظر السياسية، كما قلنا، مستقلة إذا كانت

تمثل، أو تتصور، نظام القيم السياسية على أساس مبادئ العقل العملي بالتوافق مع التصورات السياسية المناسبة للمجتمع والشخص. وذلك ما سميناه في وقت سابق، الاستقلالية الذاتية المذهبية. وبعبارة أخرى، فإن وجهة النظر هذه متجانسة من الناحية المذهبية.

أما المعنى الآخر والأعمق للاستقلالية الذاتية فيقول إن نظام القيم الأخلاقية والسياسية يجب أن يتشكل ذاتيًا، عبر مبادئ وتصورات العقل العملي. ولنعتبر هذه الاستقلالية الذاتية بنائية. وعلى النقيض من الحدسية العقلانية، تقول الاستقلالية الذاتية التأسيسية أن ما يسمى بالنظام المستقل للقيم لا يتشكل ذاتيًا ولكنه ينشأ بواسطة النشاط، الفعلي أو المثالي، للعقل العملي (البشري) نفسه. أعتقد أن تلك هي، أو شيء من هذا القبيل، وجهة نظر كانط. بنيتها أكثر عمقًا وتعتقد في وجود وأكثر من ذلك في تأسيس نظام القيم. وذلك جزء من مثاليته المتعالية. إن نظام القيم المستقل، حسب الحدسية، هو جزء من الواقعية المتعالية التي يعارضها **كانط** بمثاليته المتعالية.

يجب على الليبرالية السياسية، بطبيعة الحال، أن ترفض الاستقلالية الذاتية التأسيسية الكانطية. ومع ذلك، فإن بنيته البنائية الأخلاقية يمكن أن تدعم البنائية السياسية في كل ما تذهب إليه[1]. ومن المؤكد أن البنائية السياسية تقبل وجهة نظر كانط التي تقول بأن مبادئ العقل العملي تنشأ، إذا كنا نصرّ على القول إنها تنبع من مصدر ما، في وعينا الأخلاقي كما المؤسس على العقل العملي. إنها لا تنبع من أي مصدر آخر. كانط هو المصدر التاريخي للفكرة القائلة إن العقل، النظري والعملي، هو ذاتي الأصل والأصالة. ومع ذلك، يظل قبولنا بهذا، مسألة منفصلة عما إذا كانت مبادئ العقل العملي تشكل نظام القيم.

2. يتمثل الاختلاف الثالث في أن التصورات الأساسية للشخص والمجتمع في نظر كانط، لنفترض ذلك، تجد أساسها في المثالية المتعالية. وبقطع النظر عما يمكن أن يكون هذا الأساس، فإنه لا يسعني إلا أن أقول إن هناك بالتأكيد

(1) هذا أمر مهم بالنسبة للّيبرالية السياسية كما بالنسبة لتأييد الحدسية العقلانية.

العديد من الطرق لفهم هذه الفكرة؛ ولنا أن نقبل إحداها كحقيقة ضمن وجهة نظر الشمولية. وكما ذكرت أعلاه، أعتقد أننا جميعًا لدينا وجهة نظر شمولية تمتد إلى ما هو أبعد من المجال السياسي، على الرغم من أنها قد تكون جزئية، وغالبًا ما تكون متشظية وغير كاملة. لكن هذا لا يهم هنا. فما هو ضروري هو أن نظرية العدالة إنصافًا تستخدم كأفكار تنظيمية أساسية بعض الأفكار الأساسية السياسية. فالمثالية المتعالية والمذاهب الميتافيزيقية الأخرى لا تلعب أي دور في تنظيمها وعرضها.

ترتبط هذه الاختلافات باختلاف رابع: الأهداف المميزة لوجهتي النظر. تهدف نظرية العدالة إنصافًا إلى الكشف عن أساس عمومي لتسويغ المسائل السياسية، اعتبارًا لحقيقة التعددية المعقولة. وبما أن التسويغ موجه إلى الآخرين، فإنه ينطلق مما يكون مشتركًا أو يمكن أن يكون كذلك؛ وهكذا نبدأ من الأفكار الأساسية المشتركة المتضمنة في الثقافة السياسية العمومية على أمل أن نطوِّر من خلالها تصورًا سياسيًا يمكن أن يحصل على اتفاق حر ومبرر في الحكم، وهذا الاتفاق مستقر لأن إجماعًا تقاطعيًا بين مذاهب شمولية معقولة يدعمه. وهذه الشروط كافية لتصور سياسي معقول للعدالة.

من الصعب وصف أهداف كانط باختصار. لكنني أعتقد أنه يرى دور الفلسفة كدفاع Apolpgia: الدفاع عن الإيمان المعقول. ولا يتعلق الأمر هنا بالمشكلة اللاهوتية القديمة المتمثلة في إظهار التوافق بين الإيمان والعقل، بل إظهار وحدة العقل، النظري والعملي، واتساقه مع ذاته؛ وكيف ننظر إلى العقل بصفته محكمة الاستئناف النهائية، بصفتها الوحيدة المختصة في تسوية جميع المسائل المتعلقة بنطاق سلطاته وحدوده[1]. يحاول كانط في **النقدين الأولين** الدفاع عن معرفتنا بالطبيعة ومعرفتنا بحريتنا من خلال القانون الأخلاقي. كما يسعى إلى إيجاد طريقة لتصور للحرية الأخلاقية من خلال القانون الطبيعي درءًا لانعدام التوافق بينهما. وترفض وجهة نظره للفلسفة كدفاع أيّ مذهب يقوض وحدة وتماسك العقل النظري والعملي؛ إنها تعارض العقلانية والتجريبية، والشكوى بقدر ما تميل إلى تلك النتيجة. يحول كانط عبء الإثبات: إن تأكيد العقل متجذر في فكر وممارسة

---

(1) أنا مدين لسوزان **نيمان** Susan Neiman لهذه القراءة.

العقل البشري العادي (السليم) الذي يجب أن يبدأ منه التفكير الفلسفي. ولما كان ذلك التفكير وتلك الممارسة لا يبدوان متعارضين في ذاتهما، فإنهما لا يحتاجان إلى أي دفاع.

إن أي واحد من هذه الاختلافات بعيد المدى بما فيه الكفاية للتمييز بين نظرية العدالة إنصافًا وبين البنائية الأخلاقية الكانطية. ومع ذلك، فإن الاختلافات مترابطة: فالاختلاف الرابع، واختلاف الهدف، إلى جانب حقيقة التعددية المعقولة، يؤدي إلى الاختلافات الثلاثة الأولى. ومع ذلك، فإن نظرية العدالة إنصافًا ستقبل وجهة نظر كانط من الفلسفة كدفاع عن هذا الحد: بالنظر إلى ظروف مواتية بشكل معقول، فإنها تفهم نفسها على أنها دفاع عن إمكانية وجود نظام ديمقراطي دستوري عادل.

الفقرة الثالثة: نظرية العدالة إنصافًا نظرية بنائية

1. قبل التحوُّل إلى السمات البنائية لنظرية العدالة إنصافًا، أسوق ملاحظة أولية. في حين أن وجهات النظر البنائية لها مكان شرعي في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، إلا أن لديها نقاط تشابه مع الأفكار البنائية في فلسفة الرياضيات. ويُعد تحليل كانط للطابع التأليفي الماقبلي للجبر والهندسة، بطبيعة الحال، واحدًا من المصادر التاريخية لتلك النظريات[1].

إن أحد أوجه التشابه وجيه: في كلتا الحالتين، تكون الفكرة هي صياغة تمثيل إجرائي تصبح من خلاله جميع المعايير المهمة في الاستدلال الرياضي أو الأخلاقي أو السياسي، مندمجة ومرئية قدر المستطاع[2]. الأحكام معقولة وسليمة

---

(1) Especially valuable are Charles Parsons, «Kant's Philosophy of Arithmetic», (1969) reprinted in *Mathematics and Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1983) and his article «Mathematics, Fondations of», in Paul Edwards, ed., The *Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Academic Press, 1977) ; and Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), chaps. 1 and 2.

(2) نظرًا لأن الإجراء يُنظر إليه على أنه يتضمن، قدر المستطاع، جميع المعايير المهمة، يُقال إنه يحدد مثلًا أعلى، مثل المثل الأعلى الرياضي أو المثل الأعلى للشخص العقلاني والمتعقل الذي يفهم ويطبق =

إذا أدت إلى اتباع الإجراء الصحيح بشكل صحيح والاعتماد على المقدمات الصحيحة فقط. في تحليل كانط للاستدلال الأخلاقي، يُعطى التمثيل الإجرائي من خلال الأمر القطعي الذي يُعبِّر عن المتطلبات التي يفرضها العقل العملي الخالص على مسلماتنا العقلانية. في الجبر، يُعبِّر الإجراء عن كيفية توليد الأرقام الطبيعية عن التصور الأساسي للوحدة، كل رقم عن الرقم السابق. تتميز الأرقام المختلفة بحسب مكانها في السلاسل المتولدة. يوضح الإجراء الخصائص الأساسية التي تشكل حقائق حول الأرقام، بحيث تكون بديهيات الأرقام المتولدة عنها بشكل صحيح صحيحة.

2. لتفسير البنائية السياسية نحن بحاجة لطرح ثلاثة أسئلة.

أولًا، ما الذي يُبنى في هذا النوع من البنائية؟ الجواب: مضمون تصور سياسي للعدالة. يتمثل هذا المضمون في نظرية العدالة إنصافًا في مبادئ العدالة التي اختارها الشركاء في الوضع البدئي لأنها محاولة لتعزيز مصالح أولئك الذين يمثلونهم.

السؤال الثاني هو: كجهاز للتمثيل الإجرائي، هل أن الوضع البدئي نفسه مبني؟ كلًّا: إنه ببساطة يُوضع. نبدأ بالفكرة الأساسية لمجتمع حسن التنظيم كنظام منصف للتعاون بين مواطنين متعقلين وعقلانيين منظورًا إليهم كأحرار ومتساوين. ثم نضع إجراءً يتمثل ظروفًا معقولة لفرضها على الشركاء، الذين يتعين عليهم كممثلين عقلانيين أن يختاروا مبادئ العدالة العمومية التي تنطبق على البنية الأساسية لمثل هذا المجتمع. وقصدنا من وراء ذلك التعبير من خلال هذا الإجراء عن جميع المعايير المهمة للمعقولية والعقلانية التي تنطبق على مبادئ ومعايير العدالة السياسية. إذا قمنا بذلك بشكل صحيح، فنحن نتصور أن العمل الصحيح من خلال حجة الوضع البدئي يجب أن يؤدي إلى مبادئ العدالة الأنسب لتنظيم العلاقات

= الإجراء القطعي بشكل صحيح. أو المثل الأعلى لعالم الغايات، وهو مجتمع من الأشخاص المثاليين. يجب أن نقول أعلاه: «قدر المستطاع جميع المعايير المهمة»، لأنه لا يمكن اعتبار أي مواصفات لهذه المعايير ومعالجتها نهائية؛ إنها تظل مفتوحة دائمًا على الفحص من جديد من خلال التفكير النقدي. وهذا صحيح، حتى في الزمن الحاضر، مهما نكن واثقين تمامًا من صياغاتنا للمبادئ ولا يمكننا أن نرى كيف يمكن أن تكون خاطئة على نحو خطير.

السياسية بين المواطنين. وبهذه الطريقة، يشكل التصور السياسي للمواطنين الذين يتعاونون في مجتمع حسن التنظيم مضموني الحق السياسي والعدالة السياسية.

3. ويقودنا هذا إلى السؤال الثالث: ماذا يعني أن نقول إن الإجراء هو الذي يشكل تصورات المواطن والمجتمع حسن التنظيم ويجسدها؟ وهذا يعني أن شكل الإجراء، وخصائصه الأكثر تحديدًا، مستمدة من تلك التصورات التي تم اتخاذها كأساس لها.

للتوضيح: قلنا، في موضع آخر، إن للمواطنين ملكتين أخلاقيتين. الأولى، القدرة على الإحساس بالعدالة التي تمكنهم من فهم وتطبيق مبادئ العدالة المعقولة التي تحدد شروطًا منصفة للتعاون الاجتماعي. والثانية، القدرة على تشكيل تصور للخير: تصور الغايات والأهداف الجديرة بما نبذله في سبيلها من جهد وإخلاص، جنبًا إلى جنب مع تنظيم تلك المقومات لتوجيهنا طوال حياتنا كاملة. إن قدرة المواطنين على فهم خيرهم بطريقة تتوافق مع العدالة السياسية تتجسد من خلال الإجراء عبر عقلانية الشركاء. وعلى النقيض من ذلك، فإن قدرة المواطنين على الإحساس بالعدالة تتجسد من خلال الإجراء نفسه عبر سمات مثل الحالة المعقولة للتناظر (أو المساواة) التي تنطبق على وضع ممثليهم، فضلًا عن القيود المفروضة على المعلومات التي يُعبِّر عنها حجاب الجهل.

وعلاوة على ذلك، فإن القدرة على الإحساس بالعدالة، التي تتجلى في تفكير المواطنين في الحياة السياسية لمجتمع حسن التنظيم، هي أيضًا تتجسد من خلال الإجراء ككل. وبصفتنا مواطنين كهؤلاء، فنحن متعقلون وعقلانيون، على النقيض من الشركاء في الوضع البدئي - من المهم التشديد على ذلك - كأشخاص اصطناعيين يسكنون جهاز التمثيل من حيث هم عقلانيون فقط. بالإضافة إلى ذلك، تكمن فكرة المجتمع حسن التنظيم جزئيًا في أن تصوره السياسي عمومي. وقد تجسد ذلك من خلال السمة التي تقول بأنه يجب على الشركاء عند اختيار مبادئ العدالة، على سبيل المثال، أن يأخذوا في الحسبان تبعات تلك المبادئ التي يتم الاعتراف بها بشكل متبادل، وكيف يؤثر ذلك على تصورات المواطنين عن أنفسهم ودوافعهم للعمل انطلاقًا من تلك المبادئ.

وفي الختام: ليس كل شيء، إذن، مبنيًا؛ بل يجب أن يكون لدينا بعض المواد، بأي شكل كان، نبدأ منها. بمعنى حرفي خالص، يتم فقط إنشاء المبادئ الموضوعية التي تحدد مضمون الحق والعدل السياسيين. ويتم وضع الإجراء نفسه ببساطة باستخدام نقاط انطلاق التصورات الأساسية للمجتمع والشخص، ومبادئ العقل العملي، والدور العمومي لتصور سياسي للعدالة.

4. لقد قلت أعلاه إن القدرة على الإحساس بالعدالة، والتي تميز المواطنين المتعقلين في مجتمع حسن التنظيم، مجسدة في الإجراء ككل. ولبيان أهمية هذه الحقيقة، أنظر في اعتراض يشبه انتقاد **شوبنهاور** لمذهب **كانط** في الأمر القطعي[1]. فلقد أكد **شوبنهاور** على أن، في معرض مناقشته لواجب تقديم المساعدة المتبادلة في حالات الشدة (المثال الرابع عن الواجب في **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**)، **كانط** يرنو إلى أن يحوّل الفاعلون العقلانيون دوافعهم، ككائنات متناهية لها حاجات، إلى قانون كلّي من دون تناقض. ونظرًا لحاجتنا إلى الحب والتعاطف، في بعض المناسبات على الأقل، لا يمكننا أن ندخل غمار عالم اجتماعي يكون فيه الآخرون دائمًا غير مبالين بالتماسنا في مثل هذه الحالات. ومن هذا المنطلق ادعى **شوبنهاور** أن وجهة نظر **كانط** تتخبط في الدرك الأسفل من الأنانية، ومن ثم فهي، فوق كل شيء، ليست سوى صيغة مقنعة من الخضوع المطبق لمبادئ خارجة عن إرادة الذات Heteronomy (وهي عند **كانط** نقيض الاستقلالية الذاتية Autonomy).

لست مهتمًا هنا بالدفاع عن **كانط** ضد هذا النقد ولكن ما يعنيني أساسًا هو بيان أن الاعتراض المشابه على نظرية العدالة إنصافًا لا أساس له. وهكذا فإنه يمكن

---

(1) *On the Basis of Ethics* (1840), part II, §7, translated by E. F. J. Payne (New York: Liberal Arts Press, 1965), pp. 89-92.

أنا مدين **لجوشوا كوهين** لأنني أشير إلى أن ردي السابق لهذا النقد يفتقد لمتانة اعتراض **شوبنهاور**. انظر

Theory, pp. 147f., and «Kantian Constructivism», p..530n.

وبفضله، أعتقد أن ردي في هذا الدرس تطور بشكل كبير وينسجم مع مراجعتي لتحليل للخيرات الأولية. أنا مدين أيضًا لـ:

Stephen Darwall's «A Defense of the Kantian Interpretation», *Ethics* 86 (January 1976).

دحض اعتراض **شوبنهاور** لسببين، أولًا، لأنه يعتقد أنه عندما تصير المسلمات بمرتبة القوانين الكلية، يطلب منا **كانط** اختبارها في ضوء تبعاتها العامة على ميولنا وحاجاتنا الطبيعية، وهي ميول وحاجات ينظر إليها على أنها أنانية. وثانيًا، لأن القواعد التي تحدد الإجراء الخاص باختبار المسلمات يعتبرها **شوبنهاور** كإكراهات خارجية وليست مستخلصة من السمات الجوهرية للأفراد بوصفهم متعقلين. تُفرض هذه الإكراهات، إذا جاز التعبير، من الخارج بسبب محدودية وضعنا، وهي محدودية نود التغلب عليها. وقد قاد هذان الاعتباران **شوبنهاور** إلى القول إن الأمر القطعي ليس شيئًا آخر سوى مبدأ التبادلية الذي تقبل به الأنانية بكياسة كحل وسط. وإن مبدأً هذا شأنه، قد يصلح لكونفدرالية الدول القومية ولكن ليس كمبدأ أخلاقي.

5. انظر الآن في الاعتراض المشابه على نظرية العدالة إنصافًا والذي ينهض على هذين الاعتبارين. فيما يتعلق بالاعتبار الأول، ليس للشركاء في الوضع البدئي مصالح مباشرة ما عدا مصلحة الشخص الذي يمثله كل منهم ويقيّمون مبادئ العدالة على أساس الخيرات الأولية. بالإضافة إلى ذلك، فهم مهتمون بتأمين المصالح العليا للشخص الذي يمثلون، أي تطوير وممارسة ملكتينا الأخلاقيتين وبضمان الظروف التي يمكننا من خلالها تعزيز تصورنا المحدد للخير مهما يكن. وتُفسر قائمة الخيرات الأولية كما يُفسر مؤشر هذه الخيرات قدر المستطاع بالرجوع إلى تلك المصالح، على افتراض دائمًا أن أولئك المُمثَّلين يتمتعون بالحد الأدنى المطلوب من القدرات الضرورية ليكونوا أفرادًا متعاونين في المجتمع طوال حياتهم كاملة. وبما أن هذه المصالح تستهدف تحديد حاجات الأشخاص بوصفهم متعقلين وعقلانيين، فإن أهداف الشركاء ليست أنانية ولكنها ملائمة ومناسبة تمامًا. إنهم يفعلون ما يتوقع أن يفعله المؤتمنون على الشخص الذي يمثلونه. وعلاوة على ذلك، فإنه يتفق مع تصور الأشخاص الأحرار أن المواطنين يجب أن يطلبوا من ممثليهم تأمين الظروف اللازمة لتحقيق وممارسة ملكاتهم الأخلاقية وتعزيز تصورهم للخيرات، فضلًا عن الأسس الاجتماعية ووسائل احترامهم لذاتهم. (الدرس الثاني: 5. 4). ويتناقض هذا مع اعتقاد **شوبنهاور** في

أنه يتم اختبار مسلمات مذهب كانط من خلال مدى قابليتها لتلبية حاجات الفاعل الطبيعية وميوله التي ينظر إليها على أنها أنانية.

وبحسب الاعتبار الثاني، فإن التقييدات المفروضة على الشركاء في الوضع البدئي هي تقييدات، في الواقع، خارجية بالنسبة لهم كفاعلين عقلانيين ضمن عملية البناء، ومن حيث هم مجرد شخصيات اصطناعية تؤثث جهاز تمثيلنا. ومع ذلك، فإن تلك التقييدات تُعبِّر عن الشروط المعقولة والشروط الصورية المتضمنة في الملكات الأخلاقية لأعضاء مجتمع حسن التنظيم يمثلونهم الشركاء. وكما رأينا، فإن هذه الملكات تتجسد من خلال وضعية التناظر للشركاء في الوضع البدئي ولأن الأسباب التي يمكن أن يقدموها لتأكيد مبادئ العدالة تخضع لتقييدات حجاب الجهل (الدرس الأول: 4). وهذا يتناقض مع افتراض **شوبنهاور** الثاني بأن تقييدات الأمر القطعي تنبع من محدودية طبيعتنا، بسبب ميولنا الطبيعية، التي يجب أن نتغلب عليها. ومع ذلك، ففي نظرية العدالة إنصافًا، يعتبر تطوير وممارسة قدرتنا الأخلاقية (في تطابق مع المعقول) واحدًا من مصالحنا العليا. وتتوافق هذه المصلحة مع التصور السياسي للشخص بوصفه حرًا ومتساويًا. وبمجرد أن نتبيّن حقيقة هذا الاعتبار، لم يعد يُنظر إلى تقييدات الوضع البدئي على أنها خارجية. ومن جديد، فإن اعتراض **شوبنهاور** المشابه لا أساس له، وهذا يبيّن، كما رأينا في الدرس الثاني: 6، على أي نحو يجسد الوضع البدئي استقلالية المواطنين الذاتية الكاملة (في تعارض مع استقلاليتهم الذاتية العقلانية)، التي تُفهم على أنها سياسية وليست أخلاقية وأنها صالحة طوال حياتهم كاملة أو في معظمها.

الفقرة الرابعة: دور التصورات حول المجتمع والشخص

1. لقد كنت أردد دائمًا إن البنائية السياسية تنبع من توافق العقل العملي مع التصورات المناسبة للمجتمع والشخص والدور العمومي لمبادئ العدالة. فالنظام البنائي لا ينطلق من العقل العملي وحده، بل يتطلب إجراءً يبلور تصورات حول المجتمع والشخص. لكن ما هي التصورات المناسبة وكيف تنشأ؟

يتمثل الجواب الأعم عن هذا السؤال في أن مبادئ العقل العملي، المعقولة

العقلانية على حد السواء، والتصورات حول المجتمع والشخص متكاملة فيما بينها. وكما أن مبادئ المنطق والاستدلال والحكم لن تُستخدم إذا لم يكن هناك أشخاص قادرون على التفكير والاستدلال والحكم، فإن مبادئ العقل العملي يتم التعبير عنها في تفكير وحكم الأشخاص المتعقلين والعقلانيين وتطبيقهما في ممارستهم الاجتماعية والسياسية. هذه المبادئ لا تنطبق ذاتيًا، ولكننا نستخدمها في تشكيل مقاصدنا وأفعالنا، ومشاريعنا ومخططاتنا وقراراتنا، في علاقاتنا مع أشخاص آخرين. وهكذا، يمكننا أن نُطلق على تصورات حول المجتمع والشخص «تصورات العقل العملي»: فهي تميز الفاعلين الذين يفكرون في المشاكل والمسائل التي تنطبق عليها مبادئ العقل العملي ويحددون سياقها. وبالتالي، فإن للعقل العملي وجهين: مبادئ العقل العملي والحكم، من جهة، والأشخاص، سواء كانوا طبيعيين أو معنويين، الذين يتأثر سلوكهم بهذه المبادئ، من جهة أخرى. من دون تصورات حول المجتمع والشخص، لن يكون لمبادئ العقل العملي أي معنى أو استخدام أو تطبيق.

على الرغم من أن تصورات حول المجتمع والشخص تميز الفاعلين وهي التي تحدد وتوضح سياق الأسئلة العملية، فإن هذه التصورات لها الشكل العام الذي تستخدمه لأنها تستخدم مع مبادئ العقل العملي. نسأل: ما الذي يجب أن يكون عليه الأشخاص الذين يحبون الدخول في أسباب عملية؟ للإجابة نقول إن للأشخاص ملكتين أخلاقيتين بالإضافة إلى تصور محدد للخير. إن كونهم متعقلين وعقلانيين يعني أنهم يستطيعون في ممارساتهم فهم صنفين من مبادئ العقل العملي والاهتداء بهما وتطبيقهما. وهذا يعني بدوره أن لديهم القدرة على الإحساس بالعدالة وتصور للخير. وبما أن هذه القدرة الأخيرة عادة ما يتم تطويرها وتطبيقها، فمن المفترض أن تكون تصورات الناس للخير، في أي وقت معين، محددة: أي أنها تُعبِّر عن مخطط للأهداف النهائية والارتباطات مع مذهب شمولي في ضوئه تُؤَوَّل هذه المقومات.

ليست التصورات حول المجتمع والشخص كأفكار للعقل، بالتأكيد، مبنية أكثر من مبادئ العقل العملي. لكن يمكننا أن نفكر فيها باعتبارها موحدة ومترابطة. وعلى هذا النحو يمكننا التفكير في كيفية ظهور هذه الأفكار في تفكيرنا العملي

ومحاولة وضع نظام يمكن أن تكون فيه مترابطة، من العام والأبسط إلى الأكثر تحديدًا وتعقيدًا. وبالتالي، فإن الفكرة الأساسية للمجتمع هي انخراط أعضائه، لا فقط في الأنشطة المنسقة بأوامر من سلطة مركزية، بل في الأنشطة التي توجهها قواعد وإجراءات معترف بها عموميًا ويقبل بها أولئك المتعاونون ويرون أنها تنظم سلوكهم على أتم وجه. وإنما نحصل على فكرة المجتمع السياسي من خلال إضافة أن الأنشطة التعاونية تكفي لجميع الأغراض الرئيسة للحياة وأن أعضاء هذا المجتمع يعيشون في منطقة معينة محددة جدًا على مر الأجيال (الدرس الأول: 3. 2 ـ 3). وتنتمي هذه الفكرة إلى العقل العملي وتتضمن فكرة السلوك السليم أو القويم أو العدل.

2. ما هو مفقود في هذه الصورة لفكرة المجتمع الأساسية هو تصور للحق وللخير على أساس قبول أعضائه للقواعد والإجراءات التي توجه أنشطتهم. وينشأ هذا التصور المفقود في نظرية العدالة إنصافًا عن استخدام مبادئ العقل العملي في توافق مع التصورات السياسية للمجتمع وللشخص. ويتعلق الأمر هنا بحالة خاصة يُنظر فيها لأفراد المجتمع كمواطنين أحرار ومتساوين، إذ يتمتعون بالملكتين الأخلاقيتين في حدودهما الدنيا الضرورية. وذلك هو أساس المساواة. والفاعل الأخلاقي هنا هو المواطن الحر المتساوي كعضو في المجتمع، وليس الفاعل الأخلاقي بوجه عام.

تتبنى مجتمعات أخرى وجهة نظر مختلفة تقوم على مذاهب دينية أو فلسفية معينة. ومن غير المرجح أن تكون تصوراتهم للعدالة بنائية، كما استخدمنا ذلك المصطلح، وربما تكون شمولية وليست سياسية. لا أحتاج هنا إلى ذكر أمثلة، ولكن مهما كانت هذه المذاهب الدينية والفلسفية، أفترض أنها تحتوي جميعها على تصور للحق وللخير يتضمن تصورًا للعدالة يمكن فهمه على أنه بطريقة ما تعزيز للخير المشترك. يجب أن يفهم هذا التصور، عند اتّباعه، بطريقة تفرض على المجتمع أن يأخذ في الحسبان مصلحة جميع أعضائه والمجتمع ككل. ولا تستبعد القواعد والإجراءات، المرتبطة باعتقادات دينية وفلسفية مشتركة وغيرها من الاعتقادات العامة، هذه الإمكانية. وقد تبدو فكرة العدالة هذه مهتزة. ومع ذلك،

فإن مثل هذه الفكرة ضرورية إذا أردنا أن يكون لنا مجتمع قوامه نظام قانوني يفرض ما يُعتقد صوابًا التزامات أصيلة، وليس مجتمعًا يكتفي بإكراه رعاياه غير القادرين على المقاومة[1]. إن التصورات المحددة للمجتمع والشخص مقومات أساسية لأي تصور للعدالة والخير.

دعونا نقول، إذن، إن التصورات حول المجتمع والشخص، والدور العمومي لمبادئ العدالة، هي أفكار العقل العملي. فهي لا تفترض فقط شكلًا يتطلبه العقل العملي لتطبيقه، بل توفر السياق الذي تثار فيه المسائل والمشاكل العملية: ما هي طبيعة التعاون الاجتماعي؟ هل المتعاونون أحرار ومتساوون، أم أن أدوارهم مختلفة وغير متساوية بحسب ما يقرره الدين والثقافة؟ بدون أفكار عن المجتمع والشخص، لا معنى لتصورات الحق والخير. فهي أساسية مثلها في ذلك مثل أفكار الحكم والاستدلال، ومبادئ العقل العملي.

الفقرة الخامسة: ثلاثة تصورات للموضوعية

1. إن لكل من الحدسية العقلانية، والبنائية الأخلاقية الكانطية، والبنائية السياسية لنظرية العدالة إنصافًا تصور للموضوعية، على الرغم من أنها تختلف في طريقة فهمها للموضوعية. قد يعتقد كل منهم أن تصورات الآخرين تستند إلى افتراضات غير صحيحة. ومع ذلك، سنرى أن كل من وجهة النظر الحدسية ووجهة نظر **كانط** قد تعترفان بأن البنائية السياسية توفر أساسًا مناسبًا للموضوعية نظرًا

(1) أضع في اعتباري هنا أنه لكي يكون النظام القانوني قابلًا للتطبيق، يجب أن يكون له مضمون معين، على سبيل المثال، الحد الأدنى من مضمون القانون الطبيعي الذي تناوله **هارت** H. L. A. Hart. في نصه
The Concept of Law, pp. 189-95.
أو أكثر متانة من ذلك، قد يجادل المرء، كما يفعل **فيليب سوبر**، بأن النظام القانوني يجب أن يحترم حقوقًا معينة إذا كان عليه أن يفضي إلى التزامات ملزمة أخلاقيًا وليس فقط إلى الإكراه: على سبيل المثال، الحد الأدنى من الحق في تأمين الحياة، والحرية والملكية. الحق في العدالة يفهم على أنه يدعم على الأقل المساواة الصورية، والعلاقة المتبادلة بين الحاكم والمحكومين بما يسمح بالاحترام المتبادل؛ كل هذا يتطلب بدوره الحق في النقاش وإرادة سياسية رسمية خيرة لإقامة العدل. انظر **سوبر**
A Theory of Law (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), pp. 125-47.
أفترض أن للمجتمع تصورًا للعدالة يفي بشروط من هذا النوع تتسق مع فكرة النهوض بالخير المشترك. وإلا لا مجال للحديث عندئذ عن مجتمع وإنما عن شيء آخر.

لأهدافها السياسية المحدودة. لتفسير هذه المسائل، أستعرض في هذه الفقرة كيف أن كل تصور يفترض خمسة مقومات أساسية لتصور الموضوعية[1].

يتمثل المقوم الأساسي الأول في أن تصور الموضوعية يجب أن يضع إطارًا عامًا للتفكير يكفي ليكون مفهوم الحكم قابلًا للتطبيق وللتوصل لاستنتاجات تنسجم مع الأسباب والأدلة بعد المناقشة والتروي المستحق. وفي الواقع، هذا مناسب لجميع أصناف التحقيق، سواء كانت أخلاقية، سياسية، أو علمية، أو المسائل التي يثيرها الحس المشترك. إذا كانت فكرة التبرير والحكم تنطبق على بياناتنا الأخلاقية والسياسية، بدلًا من تلك التي تكتفي بالتعبير عن حالتنا النفسية، يجب أن نكون قادرين على إصدار الأحكام وللتوصل إلى الاستنتاجات على أساس المعايير والأدلة المعترف بها بشكل متبادل. وبهذه الطريقة، وليس بطريقة أخرى، مثل الأساليب الخطابية التي تستهدف مجرد الإقناع، نهتدي إلى اتفاق من خلال الممارسة الحرة لقدراتنا على الحكم.

وكنتيجة طبيعية لهذا المقوم الأساسي الأول، فإن المقوم الأساسي الثاني يتمثل في التالي: إنه قرار نهائي (أخلاقي أو غير ذلك) يهدف إلى أن يكون معقولًا، أو صحيحًا، بحسب الحالة. وبالتالي، يجب أن يحدد تصور الموضوعية تصورًا للحكم الصحيح من وجهة نظره، وبالتالي يخضع لمعاييره. قد يُتصور الحكم الصحيح بطريقة مألوفة وصحيحة من أجل نظام مستقل للقيم، كما هو الحال في الحدسية العقلانية؛ أو، كما هو الحال في البنائية السياسية، حيث يُعتقد أن الأحكام الصحيحة معقولة: أي، على النحو الذي يدعمه رجحان الأسباب التي حددتها مبادئ الحق والعدل التي تصدر عن الإجراء الذي يصوغ بشكل صحيح مبادئ العقل العملي في توافق مع التصورات المناسبة حول المجتمع والشخص.

2. وأما المقوم الأساسي الثالث فيتمثل في أنه يجب أن يحدد تصور الموضوعية نظامًا للأسباب كما هو منصوص عليه في مبادئه ومعاييره، ويجب عليه أن يعين هذه الأسباب للفاعلين، أفرادًا كانوا أو جماعات، كأسباب يجب عليهم تقييمها

---

(1) هذه المقومات الأساسية معترف بها على نطاق واسع، ولا شيء جديدًا في تقديمها هنا.

والاسترشاد بها في ظروف معينة. إن عليهم أن يتصرفوا وفق هذه الأسباب، سواء كانوا مدفوعين بها أم لا؛ وبالتالي قد تتجاوز هذه الأسباب المحددة الأسباب التي لدى الفاعلين، أو يعتقدون أنهم يمتلكونها، من وجهة نظرهم الخاصة.

ومرة أخرى، وكنتيجة طبيعية لذلك، ننتهي إلى مقوم رابع أساسي ويتمثل في أن تصور الموضوعية يجب أن يميز وجهة النظر الموضوعية - على سبيل المثال - عن وجهة نظر بعض الفاعلين المتعقلين والعقلانيين المحددة بشكل مناسب من وجهة نظر أي فاعل معين، فردًا كان أو جماعة، أو أي مجموعة معينة من الفاعلين، في أي وقت كان. ويتمثل فهم معنى الموضوعية في جزء منه في أنه ليس لنا أن نفترض أبدًا أنه إذا ما اعتبرنا أن شيئًا ما عادلًا أو معقولًا، أو أن جماعة اعتبرته كذلك، فذلك لا يجعل منه بالضرورة عادلًا ومعقولًا.

وأما خامس المقومات الأساسية فيتمثل في أن تصور الموضوعية يأخذ بعين الاعتبار الاتفاق في الحكم بين الفاعلين المتعقلين. وقد يقول، كما هو الحال في الحدسية، إن الفاعلين المتعقلين يتمتعون بالقدرات الفكرية والأخلاقية التي تمكنهم من معرفة النظام المستقل للقيم، وفحص، وتعديل، وتنسيق أحكامهم المتعلقة به عن طريق المناقشة والتفكير المتروي. أو بدلًا من ذلك، قد يعتقد، كما هو الحال في البنائية السياسية، أن الأشخاص المتعقلين قادرون على تعلم وإتقان تصورات ومبادئ العقل العملي وكذلك مبادئ الحق والعدل التي تصدر عن الإجراء البنائي[1]. ومع استخلاص هذه الأشياء وإتقانها، يمكن للأشخاص المتعقلين تطبيق هذه المبادئ والمعايير بشكل صحيح، وعلى افتراض أنهم يستندون إلى المعلومات ذاتها (الحقيقية)، فإنهم ينتهون إلى النتيجة ذاتها (أو نتيجة مماثلة).

خلاصة القول: إن التصور الأخلاقي والسياسي موضوعي فقط إذا وضع إطارًا للتفكير والاستدلال، والحكم يأخذ بعين الاعتبار هذه المقومات الأساسية الخمسة. وبحسب الطريقة التي يُتمثل من خلالها نظام الأسباب، من الواضح أن الحكم على أي فاعل، فردًا كان أو جماعة، قد يكون خاطئًا. ومن ثم علينا أن

(1) هذا لا يعني فقط أن لدينا معرفة بهذا الإجراء، وإنما يمكننا أيضًا استخدام المبادئ التي تصدر عنه.

نميّز بين الاستدلال والحكم، مهما كان يبدو صادقًا وصحيحًا، وما هو صائب، أو معقول (حسب وجهة النظر المعنية). دعونا نضيف أن على الفاعلين أن يعترفوا بهذه المقومات الأساسية، وأن الاعتراف بها يساعد على تأمين الخلفية الضرورية للاتفاق في الحكم. ويفترض مقوم أساسي سادس، سأناقشه في الفقرة التالية أن نكون قادرين على تفسير الخلافات بطريقة معينة (الفقرة 7. 2).

3 - إن القول بأن الآراء الثلاثة التي ناقشناها لها تصورات مختلفة عن الموضوعية يعني القول بأنها لا تفسر هذه المقومات الأساسية للموضوعية بالطريقة ذاتها. فالحدسية العقلانية تعتبر، فيما يتعلق بالمقوم الأساسي الثاني، أن الحكم الأخلاقي الصحيح هو الحكم الذي يصدق على نظام مستقل من القيم الأخلاقية. ولا البنائية الأخلاقية الكانطية ولا البنائية السياسية تعتبر موضوعية الأحكام الأخلاقية على هذا النحو، بما أن لا هذه ولا تلك تؤكدان وجود نظام مستقل من القيم (رغم أن البنائية السياسية لا تنفي ذلك). وتخضع صيغ معينة من الحدسية العقلانية لقواعد خارجة عنها بالمعنى الأول والمذهبي (الفقرة 1 .6)؛ وهذا يميزها لا فقط عن البنائية الكانطية ولكن أيضًا عن البنائية السياسية لنظرية العدالة إنصافًا. مع ذلك، بالنسبة إلى البنائية السياسية، لا يعتبر التحيز في هذا المعنى المذهبي سمة من سمات الحدسية العقلانية في حد ذاتها، ولكنه فقط سمة للطريقة التي تتمثل بها بعض صيغها نظام القيم أو تفهمه.

ولكن كيف تستوفي الحدسية العقلانية الشرط الرابع الأساسي للموضوعية، أي كيف تميز وجهة نظر الفاعل عن وجهة النظر الموضوعية وكيف تفسر كيف يمكن للفاعل أن يخطئ؟ هنا قد تعتمد الحدسية على تمثل المبادئ والتصورات الأساسية للعقل العملي المقبولة بعد تروّ مستحق (الفقرة 1. 4). ثم يتم تمييز وجهة نظر الفاعل عن ذلك. ويمكن أن تتفق الحدسية العقلانية مع البنائية السياسية على أنه لا توجد طريقة للتوصل إلى معرفة مؤسسة جيدًا، أو صياغة اعتقادات معقولة حول نظام القيم من دون مناقشة منطقية، على الرغم من أن الحدسية تنادي بفكرتي الإدراك والحدس الأخلاقيتين اللتين تفتقدهما الطرق البنائية.

4. من هنا، فإن صيغتين من الحدسية العقلانية والبنائية السياسية - اللتين

نفترض في الوقت الحاضر أن كلتيهما تهتمان بالقيم السياسية - يمكن أن تتفقا على مبادئ العقل العملي والتصورات حول المجتمع والشخص ذاتها. يمكن أن تقبل كلتاهما حجة الوضع البدئي البنائية التي تفضي إلى مبادئ العدالة السياسية. وستستخدم كل منهما الإطار ذاته للتمييز بين وجهة نظر الفاعل وبين وجهة النظر الموضوعية. ويكمن الاختلاف بينهما في أنه في حين أن الحدسية العقلانية تضيف أن الحكم المعقول هو الذي يصدق، أو ربما لا يصدق (اعتمادًا على قوة الأسباب)، على نظام مستقل للقيم، لا تؤكد البنائية السياسية ذلك أو تنفيه. وكما سنرى لاحقًا، فإن تصور المعقول كاف فيما يتعلق بأهدافها.

وبالتالي قد تعترف الحدسية العقلانية بأن للبنائية السياسية نوعًا من الموضوعية، يتناسب مع أغراضها السياسية والعملية. غير أن اعتراضها يكمن في أن البنائية تفتقر إلى تصور صائب لحقيقة الأحكام الأخلاقية، يساعدها على الاعتراف بأن المبادئ الأخلاقية تكون صحيحة أو خاطئة بحسب نظام القيم المستقل. لا تستخدم البنائية السياسية فكرة الحقيقة هذه، مضيفةً أن تأكيد أو نفي مذهب من هذا النوع يتجاوز حدود التصور السياسي للعدالة قدر الإمكان ليكون مقبولًا من قبل جميع المذاهب الشمولية المعقولة. ويمكن للحدسية العقلانية التي تتفق مع مضمون نظرية العدالة إنصافًا (أو وجهة نظر بنائية مماثلة)، والتي تؤكد على وجود صلة بين أحكامه المعقولة والأحكام الصائبة، أن تنظر أيضًا إلى تلك الأحكام المعقولة على أنها صحيحة. وليس في الأمر خلاف (الفقرة 8)[1].

وبحسب البنائية الأخلاقية الكانطية (الفقرة 2)، الحكم الأخلاقي الصحيح هو الذي يلبي جميع المعايير المهمة للمعقولية والعقلانية المتضمنة في إجراء الأمر القطعي لاختبار المسلمات. إن الحكم الذي تدعمه المبادئ والقواعد التي تجتاز هذا الاختبار بشكل صحيح معترف به على أنه صحيح من قبل أي شخص متعقل وعقلاني (وعليم). ذلك ما يعنيه كانط عندما يقول إن هذه الأحكام قابلة لأن تصبح أحكامًا كلية: لأننا نعترف ونطبق، ويمكننا أن نفسر للآخرين، الإجراء

(1) يشبه هذا.
«Kantian Constructivism in Moral Theory», pp. 507f.

ذاته للتحقق من صحة هذه الأحكام. لقد أخذ بعين الاعتبار جميع المقومات الأساسية للموضوعية.

5. ما هو دور مقومات وجهة النظر الموضوعية الأساسية وماذا عساها أن تفعل؟ ذكرت في الدرس الثاني: 1 .4 أن المعقول عمومي ولكن ليس بمعاني العقلانية: فمن المعقول أن ندخل العالم العمومي للآخرين وأن نكون مستعدين لاقتراح، أو قبول، حسب مقتضى الحال، مبادئ معقولة تحدد الشروط المنصفة للتعاون. تصدر هذه المبادئ عن إجراء بنائي يُعبِّر عن مبادئ العقل العملي في توافق مع التصورات المناسبة حول المجتمع والشخص، وعلى هذا النحو، يمكن استخدامها للدفاع عن أحكامنا بوصفها معقولة. إنها تنتج مجتمعة تصورًا سياسيًا للعدالة للحكم على المؤسسات الأساسية وتحديد القيم السياسية التي يمكن من خلالها تقييم هذه المؤسسات. ومن ثم، فإن مقومات الموضوعية الأساسية هي السمات التي يفترضها إطار من التفكير والحكم حتى يكون أساسًا مفتوحًا وعموميًا للتسويغ لمواطنين أحرار ومتساوين. عندما يتشارك المواطنون في تصور سياسي معقول للعدالة، فإنما يشتركون في أرضية مشتركة يمكن أن تستمر فيها المناقشة العمومية حول المسائل الأساسية.

يمكننا أن نتبين ذلك من خلال تفحص هذه المقومات الأساسية. يشمل المقوم الأساسي الأول تقريبًا ما قلناه للتو: فهو ينص على أن تصور الموضوعية يجب أن يضع إطارًا عامًا كافيًا لانطباق مفهوم الحكم والاستنتاجات التي يمكن التوصل إليها على أساس الأسباب والأدلة التي يمكن الاعتراف بها بشكل متبادل. وأما المقوم الأساسي الثاني فيضيف إلى أنه في حالة البنائية، يكون الحكم نهائيا لأننا نهدف إلى إصدار حكم معقول، واحد يدعمه رجحان الأسباب الذي يفترضه الإجراء المناسب.

يتطلب المقوم الأساسي الثالث أن يتم تعيين نظام الأسباب التي تفرضها مبادئه على الفاعلين كأسباب تجعلهم يعطونها الأولوية المستحقة وأن يميزوها عن أسبابهم الشخصية. إذا لم يكن ذلك ضروريًا، فليكوننّ هناك أساس مشترك للتسويغ العمومي. وأخيرًا، وكنتيجة طبيعية، فإن المقوم الأساسي الرابع يعزز الثالث من

خلال التأكيد على التمييز بين وجهة النظر الموضوعية ووجهة نظر أي شخص بعينه. وبوجه عام، هناك حاجة دائمًا للتفكير والحكم حتى تكون وجهة نظرنا متسقة مع وجهة النظر الموضوعية. ومرة أخرى، هذا ضروري لأساس عمومي مشترك للتسويغ.

نلاحظ أنه في البنائية تُفهم دائمًا وجهة النظر الموضوعية على أنها وجهة نظر بعض الأشخاص المتعقلين والعقلانيين المحددين بشكل مناسب. وفي مذهب كانط، تُفهم على أنها وجهة نظر هؤلاء الأشخاص كأعضاء في عالم الغايات. ووجهة النظر المشتركة ممكنة لأنها تعطى عن طريق الأمر القطعي الذي يمثل المبادئ والمعايير المتضمنة في العقل الإنساني المشترك. وبالمثل، فإن نظرية العدالة إنصافًا تُعبِّر عن وجهة نظر المواطنين الأحرار والمتساوين ممَثلين بشكل صحيح. وهكذا، على النقيض مما يسميه **ناجل** «وجهة النظر غير الشخصية»[1]، ترى البنائية الأخلاقية وكذلك البنائية السياسية أن وجهة النظر الموضوعية يجب أن تكون دائمًا في موضع ما. ويرجع ذلك إلى أنه يجب عليها، باعتبارها ناشئة عن العقل العملي، أن تُعبِّر عن وجهة نظر الأشخاص، الماديين[2] أو المعنويين، منظورًا إليهم بوصفهم متعقلين وعقلانيين. ولا يوجد شيء من هذا القبيل في وجهة نظر العقل العملي في حد ذاته. هذا على علاقة بما قلته في الفقرة 4 أعلاه عن دور التصورات حول الشخص والمجتمع.

ملاحظة أخيرة. لقد قلت أعلاه إن مقومات الموضوعية الأساسية (وما سأقوله أدناه في الفقرة 6 وفي الفقرة 7. 2) ضرورية لأساس عمومي مشترك للتسويغ. ولهذا يجب أن نضيف أنها كافية أيضًا. ومع ذلك، فإن للّيبرالية السياسية تصورًا للموضوعية كاف لأغراض تصور سياسي للعدالة. وكما قلنا، لا يجب أن يتخطى تصوره للحكم المعقول، وقد يترك تصور الحكم الأخلاقي الحقيقي للمذاهب الشمولية.

---

(1) Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), pp. 138-43.

(2) Hume's judicious spectator المشاهد الحكيم in *The Treatise*, III: 3. i, خير مثال عن هذا الفرد.

الفقرة السادسة: الموضوعية مستقلة عن السببية في نظرية المعرفة

1. ترى البنائية أن موضوعية العقل العملي مستقلة عن السببية في نظرية المعرفة. لتوضيح هذه النقطة والملاحظات السابقة، سآخذ بعين الاعتبار هاهنا الاعتراض التالي: قد يقول بعض المفكرين أن أيًا من التصورات الثلاثة التي استعرضتها لا يمثل تصورًا للموضوعية على الإطلاق. فهي ترى أن موضوعية الأحكام والاعتقادات تتأتى مما يمكن أن نفسره بطريقة مناسبة في إطار نظرية السببية في مجال المعرفية. فهذه التصورات تعتقد أن الحكم (أو الاعتقاد) موضوعي فقط إذا كان مضمون حكمنا (جزئيًا) هو نتيجة نوع مناسب من سيرورة سببية تؤثر على تجربتنا الأخلاقية، على سبيل المثال، تلك التي يستند إليها الحكم.

على سبيل المثال، إن حكمنا الإدراكي بأن القطة على الحصيرة هو نتيجة (جزئية) لسيرورة سببية مناسبة تؤثر على تجربتنا الإدراكية لوجود القطة على الحصيرة. والرأي هو أن هناك تفسيرًا مألوفًا للحس المشترك لمثل هذه التجارب الإدراكية التي تستند إليها الأحكام الإدراكية الحسية حول الأشياء المادية المتوسطة الحجم. وفي نهاية المطاف، يجب أن يكون علم النفس العرفاني قادرًا على ملء الفراغ حتى بالنسبة لاعتقاداتنا الأكثر نظرية وعلى قدر كبير من الأهمية. وستفسر اعتقادات علماء الفيزياء النظرية في الوقت المناسب بطريقة معينة. وحتى تلك الاعتقادات تُعتبر موضوعية لأنها تتضمن تفسيرًا يوضح أن الفيزيائيين يؤكدون أنها نتيجة (في جزء منهًا) لسيرورة سببية مناسبة تتعلق بوجود العالم كما يعتقد الفيزيائيون[1].

(1) طُبق تصوُّر الموضوعية هذا على الأحكام الأخلاقية عن طريق جيلبار هارمان Gilbert Harman في نصه
The Nature of Morality (New York: Oxford University Press, 1977), chaps. 1-2
ليؤكد على أنها ليست موضوعية. وتضمّن مقال
Warren Quinn's essay «Truth and Explanation in Ethics», *Ethics* 96 (April 1986),
نقدًا لاذعًا لوجهة نظر هارمان. وقد استخدم هذا التصور في أجزاء كثيرة منه من قبل
Bernard Williams in *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard
= University Press, 1985).

2. يثير هذا الاعتراض أسئلة عميقة حول فكرة الموضوعية. لا يمكنني مناقشة هذه المسألة، لكني ببساطة أذكر رأيًا يتمثل في التالي: تقبل البنائية السياسية ما ذهب إليه كانط نفسه إذ يعتقد أن هناك تصورات مختلفة من الموضوعية تتوافق مع العقلي النظري والعملي. ربما لأن كانط، كما رأينا، يعتقد أن الأول يتعلق بمعرفة الأشياء المعطاة، في حين أن الثاني يتعلق بإنتاج الأشياء وفقًا لتصور تلك الأشياء. وبوصفنا متعقلين وعقلانيين، يجب علينا، إن جاز التعبير، أن نُقِيم بشكل مناسب مبادئ الحق والعدالة التي تحدد تصور الأشياء التي علينا أن ننتجها، وإذن التي توجه سلوكنا العمومي المؤسس على العقل العملي. هناك تصور معقول للموضوعية للمنطق والرياضيات يطرح صعوبات خاصة، لن آخذها بعين الاعتبار هاهنا[1]. ومع ذلك، كما رأينا، فإن المقارنة بين التفكير العملي والتفكير الرياضي لها وجهاتها. ولقطع الطريق أمام الاعتراض، دعونا نقر بأن مقتضاه السببي هو جزء من تصور ينسجم مع الموضوعية التي تقتضيها أحكام العقل النظري، أو على الأقل في الكثير من العلوم الطبيعية، وكذلك تقتضيها الأحكام الإدراكية[2].

ومع ذلك، فإن هذا المقتضى لا يتوافق مع جميع تصورات الموضوعية، ولا مع التصور المناسب للاستدلال الأخلاقي والسياسي. وآية ذلك أننا، في الحقيقة،

= حول مراجعة نقدية، انظر
Quinn's «Reflections on the Loss of Moral Knowledge and Williams on Objectivity», *Philosophy and Public Affairs* (Spring 1987).

أنا مدين لمقالي **كواين**.

(1) حول هذه الصعوبات، انظر
Paul Benacerraf, «Mathematical Truth», *Journal of Philosophy* 70 (November 1973).
وهنا يجب أن أضيف أنني أفترض أن معرفة الحس المشترك (على سبيل المثال، أحكامنا الإدراكية)، والعلوم الطبيعية والنظرية الاجتماعية (كما في علم الاقتصاد والتاريخ)، والرياضيات موضوعية (أو يمكن أن تكون كذلك) متصورة بطريقة تخص كل علم أو نظرية. تكمن المشكلة في توضيح ما تكون، وتحليلها تحليلًا نسقيًا يستوفيها حقها. إن أي حجة ضد الاعتراض العقلاني والسياسي الذي من شأنه، من خلال التفسير الموازي المطبق على الحس المشترك، أو العلوم الطبيعية، أو الرياضيات، أن يبرهن على أنها ليست موضوعية، ويجب أن تكون غير صحيحة. والاعتراض على التبرير العملي هو ساحة معركة اختيرت بطريقة خاطئة للتنافس على مسألة الاعتراض بشكل عام.

(2) ينقد **كواين** في «Reflections on the Loss of Moral Knowledge» (n°20) هذا الاهتمام، ويعتقد أنها لا تضاهي الفيزياء أو العلوم بشكل عام. أعتقد أنه قد يكون على حق في هذا ولكني لست بحاجة إلى النظر في هذه المسألة هنا.

لا نحتاج إلى حكم أخلاقي أو سياسي تُظهر أسبابه أنه مرتبط بسيرورة سببية مناسبة، أو تتطلب تفسيرًا لها في علم النفس العرفاني. وبدلًا من ذلك، يكفي أن تكون الأسباب المعروضة قوية بما فيه الكفاية. فنحن نفسر حكمنا، قدر المستطاع، ببساطة عن طريق البحث عن الأسباب إذ يكمن التفسير في الأسباب التي نؤكدها بصدق. وما عسانا أن نقول أكثر من ذلك إلا أن نشكك في صدقنا ومعقوليتنا؟

بطبيعة الحال، نظرًا للعديد من العقبات التي تحول دون الاهتداء إلى اتفاق في الرأي السياسي حتى بين الأشخاص المتعقلين، فإننا لن نهتدي إلى اتفاق طوال الوقت، أو ربما حتى في كثير من الأحيان. ولكن ينبغي أن نكون قادرين على الأقل على تضييق نطاق اختلافاتنا ومن ثم على الاتفاق، وهذا في ضوء ما نعتبره مبادئ ومعايير مشتركة للتبرير العملي.

الفقرة السابعة: متى يمكن الحديث، سياسيًا، عن أسباب موضوعية؟

1. لقد قمنا حتى الآن بتفحص ثلاثة تصورات مختلفة للموضوعية ومعانيها والطريقة التي تسمح لنا بالحديث عن وجود أسباب في نظام الأسباب الموضوعي. ولكن، بطبيعة الحال، لا شيء من هذا يدل على وجود مثل هذا النظام من الأسباب، فليس ثمة ما يثبت أن المفهوم الواضح لوحيد القرن يدل على وجود وحيدات القرن. متى يمكننا القول، إذن، إن للتصور السياسي للعدالة أسبابًا موضوعية، من الناحية السياسية؟

دعونا نقول ما يلي: إن القناعات السياسية (التي هي أيضًا، بطبيعة الحال، قناعات أخلاقية) هي أهداف موضوعية - قائمة على نظام من الأسباب - إذا كان الأشخاص المتعلقون والعقلانيون، الذين يتمتعون بالذكاء والوعي الكافيين لممارسة قدراتهم المتصلة بالعقل العملي، والذين لا يُظهر استدلالهم أي من العيوب المألوفة للتسويغ، سيتبنون في النهاية تلك العيوب، أو يضيّقون الخلافات حولها بشكل كبير، شريطة أن يدرك هؤلاء الأشخاص الحقائق المهمة وأن يتبينوا

بشكل كاف الأسباب التي تؤثر على المسألة في ظروف مواتية للتروي المستحق[1]. (هنا أفترض أن التصورات العملية التي يؤكدها الناس تستوفي المقومات الخمسة الأساسية للموضوعية التي ناقشتها في الفقرة 5). إن القول بأن القناعة السياسية موضوعية يعني القول بأن هناك أسبابًا، يحددها تصور سياسي معقول ومعترف به بشكل متبادل، (استيفاء تلك المقومات الأساسية)، كافية لإقناع جميع الأشخاص المتعقلين بأنها معقولة. وسواء انتهينا إلى مثل هذا النظام من الأسباب بالفعل، وسواء كانت هذه المطالبات معقولة بشكل عام، لا يمكن إظهارها إلا بالنجاح الباهر مع مرور الوقت للممارسة المشتركة للتبرير العملي من قبل أولئك المتعقلين والعقلانيين، ويضطلعون بأعباء الحكم. ولضمان هذا النجاح يجب ألّا يكون هناك عيب في أسباب الحق والعدالة يحتاج إلى تصويب من خلال ربطه بالسيرورة السببية.

2. لا أقول إن هناك نظامًا موضوعيًا لأسباب سياسية يتألف من أنشطة مختلفة من التبرير القويم، أو في الممارسة المشتركة لها، أو في نجاحها. وإنما بالأحرى يحتكم إلى نجاح الممارسة المشتركة بين أولئك المتعقلين والعقلانيين القول إن هناك نظامًا للأسباب. والفكرة هي أنه إذا استطعنا تعلم استخدام وتطبيق مفاهيم الحكم والاستدلال، والأساس والدليل، فضلًا عن المبادئ والمعايير التي تحدد نوع الحقائق التي يجب اعتبارها أسبابًا سياسية. وإذا وجدنا أنه من خلال التبرير في ضوء هذه المعايير المعترف بها بشكل متبادل، يمكننا الاهتداء إلى اتفاق في الحكم؛ أو إذا لم يكن هناك اتفاق، يمكننا في أي حال من الأحوال تضييق اختلافاتنا بما فيه الكفاية لتأمين ما نعتبره علاقات متبادلة عادلة أو منصفة أو محترمة وأمينة؛ ثم إن هذا كله يدعم القناعة بأن هناك أسبابًا موضوعية. وتلك هي الأسس التي تدعم مثل هذه القناعة.

وهكذا، وبالنظر إلى سياق الممارسة الناجحة مع مرور الزمن، فهذا يُعتبر اتفاقًا في الحكم، أو تضييقًا للخلافات، يكفي عادة لضمان الموضوعية. وكما رأينا،

---

(1) أعتقد أن هذا التصور من الموضوعية في مجال التبرير العملي كانطي في جوهره. وتوجد وجهة نظر مماثلة في مقال **كواين** «Reflections»، ص 199.

فإن تفسير قناعاتنا هو في كثير من الأحيان ساذج: نحن نؤكد على الحكم ونعتقد أنه صحيح لأننا نفترض أننا قمنا بتطبيق المبادئ والمعايير المهمة للتبرير العملي بشكل صحيح. وهذا يشبه رد الرياضيين الذين، يجيبون إذا سئلوا لماذا يعتقدون أن هناك ما لا نهاية له من الأعداد الأولية: أيّ عالم رياضي يعرف الدليل. ويثبت الدليل التبرير الذي ينهض عليه اعتقادهم. إن انعدام التفسير في علم النفس العرفاني ليس له أهمية: فالقدرة على التبرير، أو توضيح الأسباب الكافية للحكم، هي بالفعل أفضل تفسير ممكن لاعتقادات أولئك الذين هم متعقلون وعقلانيون[1]. ولأغراض سياسية على الأقل، ليست هناك حاجة إلى تفسير أفضل، ولا إلى تفسير أعمق[2].

من المؤكد أنه عندما يتعذر علينا الاهتداء إلى اتفاق أو تضييق الخلافات بيننا، قد تصبح الاعتبارات النفسية مهمة. ولهذا السبب، فإن المقوم السادس الأساسي للموضوعية يتمثل في أنه ينبغي لنا أن نكون قادرين على تفسير فشل تقاعس أحكامنا عن أمور مثل أعباء الحكم: الصعوبات في تصور وتقييم كل الأدلة، أو تلك التي تتعلق بالتوازن الهش بين الأسباب المتنافسة التي تتعلق بالقضية في مختلف جوانبها المتعارضة، والتي تقودنا إلى توقع أن الأشخاص المتعقلين قد يختلفون (الدرس الثاني: 2). وبالتالي، فإن الخلاف المهم للغاية يتسق مع الموضوعية، كما تفترض أعباء الحكم. ومع ذلك، قد ينشأ الخلاف أيضًا عن غياب معقولية أو عقلانية أو وعي واحد من الأشخاص المعنيين أو أكثر. لكن إذا قلنا ذلك، يجب أن نكون حذرين أن الدليل على هذه الإخفاقات لا يكمن ببساطة في حقيقة الخلاف في حد ذاته. بل يجب أن تكون لدينا أسباب مستقلة يمكن تحديدها في الظروف

(1) هنا، يكون التشابه مع الرياضيات سديدًا: ففي هذه الحالة، لدينا موضوعية حتى من دون أن يكون لها أيّ معنى في علاقة بسيرورة سببية.

(2) هذه الحجة الكانطية عرضها ناجل، الذي يقول: «إن تفسير قناعتنا يمكن أن يُعطى من خلال مضمون وصلاحية الحجة»؛ The View from Nowhere، p. 145. إنها حجة كانطية كما أشرنا إليها في وقت سابق (في نهاية الفقرة 2) حيث إنه أراد إظهار وحدة العقل، العملي والنظري على حد السواء، واتساقه، مع ذاته؛ وهذا العقل هو محكمة الاستئناف النهائية بصفتها الوحيدة المختصة في تسوية جميع المسائل المتعلقة بنطاق سلطاته وحدوده؛ وتحديد مبادئه الخاصة وشرائع صلاحيته. لا يمكننا تأسيس هذه المبادئ والقواعد على شيء يكون خارج العقل. إن تصوراته للحكم والاستدلال، وما إلى ذلك، غير قابلة للاختزال. وفي ضوء هذه التصورات تبلورت التفسيرات؛ ومن بين مهام الفلسفة التخفيف من وطأة محنتنا المتأتية عن الفكرة.

الخاصة للتفكير في مثل أسباب الخلاف الفعلية. وهذه الأسباب يجب أن تكون من حيث المبدأ معترف بها من قبل أولئك الذين يختلفون معنا[1]. وعند هذه النقطة يتدخل علم النفس.

3. وأخيرًا، لتجنب سوء الفهم، أضيف نقطة أخرى حول البنائية. لا توجد وجهات نظر بنائية، بما في ذلك وجهة نظر **سكانلون**، تقول إن الحقائق المهمة في التبرير العملي والحكم مبنية، أو تعتبر أن تصورات الشخص والمجتمع مبنية[2]. وحتى نفسر ذلك: يمكننا التمييز بين نوعين من الحقائق المهمة بالنسبة للتبرير السياسي. يُذكر أحدهما عندما تُعطى الأسباب للحكم على الممارسة أو المؤسسة، على سبيل المثال، صائبة أم خاطئة، أو عادلة أم غير عادلة. وهذه الحقائق هي ما يسمى بخصائص الصواب والخطأ. وأما الآخر فيتعلق بمضمون العدالة، أو طبيعة الفضائل، أو التصور السياسي نفسه. حيث تُستخلص الحقائق من طبيعة الإجراء البنائي. لتوضيح النوع الأول من الحقائق، نقول بأن الاسترقاق غير عادل وسندنا في ذلك حقيقة أنه يسمح لبعض الأشخاص بملكية أشخاص آخرين وبالتالي السيطرة على منتج عملهم وملكيته. ولتوضيح النوع الثاني من الحقائق، نتوجه رأسًا إلى حقيقة أن طبيعة العدالة تدين الاسترقاق باعتباره غير عادل؛ أو إلى حقيقة أن مبادئ العدالة تدين الاسترقاق باعتباره غير عادل. وتنهض حقيقة على أساس التصور السياسي لنظرية العدالة إنصافًا مفادها أنه من بين الفضائل السياسية، نجد التسامح والاحترام المتبادل، والإحساس بالإنصاف والمدنية[3].

فيما يتعلق بالنوع الأول من الحقائق المهمة، تم وضع إجراء بنائي لإعطاء المبادئ والمعايير المهمة التي تحدد الحقائق حول الممارسات، والمؤسسات، والأشخاص، والعالم الاجتماعي بشكل عام، في المداولات السياسية. وفيما يخص القول بأن الاسترقاق غير عادل، فإن حقيقته المهمة لا تكمن في حيثيات ظهوره

(1) أشار **ناجل** إلى هذه النقطة في: «Moral Conflict and Political Legitimacy», p. 231

(2) أراجع هنا بشكل كبير الطريقة التي عبرت بها عن هذه النقطة في المحاضرة الثالثة لعام 1980. أنا مدين لانتقادات وتعليقات **ديفيد ساخس** و**سكانلون** الوجيهة.

(3) حول هذه النقطة انظر الدرس الخامس: 5. 4

التاريخية، أو حتى ما إذا كان فعالًا من الناحية الاقتصادية، ولكنها في السماح لبعض الأشخاص بملكية أشخاص آخرين. وتلك حقيقة الاسترقاق، التي لا سبيل لإنكارها، إذا جاز التعبير، وهي مستقلة عن مبادئ العدالة. وبينما تبدو فكرة بناء الحقائق غير متماسكة، فإن فكرة الإجراء البنائي الذي يعطي مبادئ وقواعد لتحديد الحقائق التي ينبغي اعتبارها كأسباب، على النقيض من ذلك تبدو واضحة تمامًا. ولنتذكر كيف أن إجراء الأمر القطعي الكانطية يقبل بعض المسلمات ويرفض أخرى؛ أو كيف يحدد الوضع البدئي مبادئ العدالة. وبصرف النظر عما إذا كانت الحقائق تنتمي إلى تصور أخلاقي أو سياسي معقول أم لا، فإن الحقائق هي ببساطة حقائق. وما هو مطلوب هو إطار للتفكير في تحديد الحقائق المهمة من وجهة النظر المناسبة وتحديد قيمتها كأسباب[1]. ومتى فُهمت على هذا النحو، فلن يتناقض عندئذ تصور سياسي بنائي مع أفكارنا حول الحقيقة والبداهة كما يفترضها الحس السليم.

وفيما يتعلق بالنوع الثاني من الحقائق المهمة ـ تلك المتعلقة بالتصور السياسي نفسه ـ نقول إن هذه ليست مبنية ولكنها حقائق تتعلق بإمكانيات البناء[2]. عندما نشرع في بلورة تصور سياسي لنظام دستوري يبدأ من الأفكار الأساسية لمجتمع حسن التنظيم كنظام منصف للتعاون بين المواطنين، عندها تكون إمكانية البناء، متضمنة في مجموعة من تصورات ومبادئ التبرير العملي، هي أساس البناء، فالاسترقاق غير عادل، وأن فضائل التسامح والاحترام المتبادل، والإحساس بالإنصاف والمدنية، هي فضائل سياسية مهمة قد يشجعها هذا النظام. قد نعتبر هذه الإمكانيات على أنها

(1) أعتقد أن الاعتبارات المذكورة أعلاه تنطبق على تعاقدية **سكانلون**. وحول هذه النقطة، فلننظر فيما يقوله في «التعاقدية والمنفعية» ,«Contractualism and Utilitarianism»، ص. 118: ففي حين هناك خصائص مهمة أخلاقيًا في العالم، إن جاز التعبير، فإن هذه الخصائص لا تمثل حالات لما يقول به **جون ماكي** في

Ethics, Inventing Right and Wrong (London: Penguin 1977), chap.1.

حيث يشير إلى التوجيه الداخلي للفعل. وتفسر قوتها الأخلاقية على التسويغ، وكذلك ارتباطها بالدوافع، بفكرة الاتفاق التعاقدية، أي من حيث المبادئ التي لا يمكن لأحد أن يرفضها بشكل معقول. وبدون هذه المبادئ، تفتقر تلك الخصائص المهمة أخلاقيًا، في وجهة نظر **سكانلون**، إلى أي علاقة مع أي تسويغ أو دافع. فهذه المبادئ ضرورية لتحديد الحقائق التي يمكن اعتبارها كأسباب. ولنا أن نلاحظ أن سمة البنائية هذه تساعد على تجنب غموض التوجيه الداخلي للفعل كما هو مذكور أحيانًا.

(2) الإمكانيات المشار إليها هنا هي تلك التي تميز التصور الأخلاقي أو السياسي الذي يستجيب لاختبارات الموضوعية التي تمت مناقشتها سابقًا في هذه الفقرة. إنه التصور الذي يعنينا.

مماثلة للطريقة التي ينظر بها إلى لانهائية الأعداد الأولية (في الأريتميطيقا البنائية) كإمكانية للبناء[1]. هذا التماثل لا يلزمنا بتبني نظرية بنائية للرياضيات، وذلك ما نسعى إلى تجنبه. فنحن إنما نستخدمه فقط لتوضيح فكرة البنائية السياسية. ولذلك يكفينا أن نفهم التماثل؛ فحقيقة البنائية في الرياضيات مسألة منفصلة.

4. قد يسأل البعض: لماذا نبحث عما يثبت حقيقة أن الاسترقاق غير عادل؟ ما الخطأ في الإجابة الساذجة: الاسترقاق غير عادل لأن الاسترقاق غير عادل؟ هل لا يمكننا أن نتوقف عند ذلك؟ لماذا نتحدث عن إمكانيات البناء[2]؟

لا تسعى البنائية السياسية إلى إضفاء طابع المعقولية على مقولة الاسترقاق غير عادل كما لو كانت هذه المعقولية في حاجة إلى ما يبررها. قد نقبل مبدئيا، وإن بثقة مطلقة، بعض الأحكام المعتبرة كنقاط ثابتة، لأن ما نعتبره كحقائق أساسية، مثل الاسترقاق غير عادل. لكن لا نكون إزاء تصور سياسي فلسفي تمامًا إلا عندما تكون هذه الحقائق متسقة فيما بينها عن طريق تصورات ومبادئ مقبولة بالنسبة إلينا بعد التروي المستحق. وهذه الحقائق الأساسية ليست متناثرة هنا وهناك كما لو كانت قطعًا معزولة. فقد نقول أيضًا: الاستبداد غير عادل، والاستغلال غير عادل، والاضطهاد الديني غير عادل، وما إلى ذلك. فنحن إنما نحاول تنظيم هذه الحقائق التي لا يحصيها العد في إطار تصور للعدالة من خلال المبادئ التي تصدر عن إجراء بنائي معقول.

وعلاوة على ذلك، ترى البنائية أنه من الواضح جدًا أن نقول إن الاسترقاق ينتهك المبادئ التي يتم الاتفاق عليها في الوضع البدئي من قبل ممثلي الأشخاص بوصفهم أحرارًا ومتساوين؛ أو حسب النهج الذي توخاه **سكانلون**، أنه ينتهك

---

(1) حول فكرة إمكانيات البناء، انظر تحليل **بارسونز** للبنائية في
«Mathematics, Foundations of», p 204.
(انظر الهامش الأول من المقطع الأول من الفقرة 3 أعلاه). يقول: «تعتبر الرياضيات البنائية وجود الرياضيات والحقيقة الرياضية كما لو كانا ناشئين عن أصل أخير هو إمكانيات البناء»، حيث الإمكانيات المطروحة هي تلك الخاصة بالإجراء المناسب الذي يتخذ طابعًا مثاليًا. تستند الملاحظة في المتن حول لا نهائية الأعداد الأولية إلى حقيقة أنه يمكن إعطاء دليل بنائي على ما لا نهاية له.

(2) أنا مدين **لروجرز ألبريتون** Albritton Rogers لإلقاء الضوء على مناقشة هذه الأسئلة.

المبادئ التي لا يمكن رفضها بشكل معقول من قبل الأشخاص الذين يرغبون في إيجاد أساس حر وعليم للاتفاق الإرادي في الحياة السياسية. فما هو مهم هنا هو أن الصورة الأساسية للدافع الأخلاقي هي الرغبة، التي يعبر عنها وجهًا المعقول (الدرس الثاني: 1، 3)، لترتيب حياتنا السياسية المشتركة بشروط لا يمكن للآخرين رفضها بشكل معقول. وبعض هذه التوصيفات العامة من هذا القبيل تصل بين الحقائق المتنوعة مثل: الاسترقاق غير عادل، الاستبداد غير عادل، والاستغلال غير عادل، وما إلى ذلك. ذلك هو المقصود بالقول إن الحقائق الأساسية ليست منفصلة. يمكن أن تنضم إلى المبادئ التي تصدر عن إجراء يتضمن متطلبات العقل العملي، أو هكذا تدعي البنائية السياسية (نقتصر دائمًا على السياسي). وإذ يمكن الوصل بين الحقائق الأساسية فليست تلك حقيقة تقبع وراء بعض الحقائق المنفصلة؛ وبكل بساطة فإن حقيقة هذه الصلات يمكن الآن رؤيتها وتعبّر عنها المبادئ التي يقبلها الأشخاص الأحرار والمتساوون عندما يتم تمثيلهم بشكل مناسب.

5. وأخيرًا، قد يعترض البعض على فكرة إمكانيات البناء. ومع ذلك، فبموجب ممارسة الأريتميطيقا، لا يُعترض على فكرة إمكانيات العد، على سبيل المثال، العد من 1 إلى 100، أو عد الأعداد الأولية من 1 إلى 1000. وبالمثل، نظرًا لأننا نستطيع فهم إجراء بنائي واستخدامه وتطبيقه، فمن المؤكد أن هناك إمكانيات للبناء مرتبطة به. وفي غياب فكرة واضحة عن مثل هذا الإجراء، وفي غياب القدرة على فهمه وتطبيقه، فإن فكرة إمكانيات البناء تظل فكرة غامضة. لكن إذا افترضنا توفر كل هذه الشروط، تبدو هذه الإمكانيات مستساغة ويمكن فهمها ببساطة. لا يتم تقديمها كتفسير لوجود الإجراء البنائي، أو لكوننا قادرين على فهمه وتطبيقه. الجواب على هذه المسائل، بقدر ما هو موجود، يكمن في أفكار العقل العملي وفي الطريقة التي نفهمها من خلالها.

لماذا نحتكم إلى فكرة إمكانية البناء؟ إنها تنسجم مع تصور العدالة الذي نستخدمه للوصل بين الحقائق المتنوعة التي تتعلق بالعدالة. هناك حقائق حول العدالة يمكن اكتشافها، كما أن هناك إمكانيات قبل أن يشرع أي شخص في البناء،

مثل الإمكانيات التي تتعلق بالاتفاق على مبادئ معينة في الوضع البدئي. وبالمثل، لا توجد إمكانيات، في حالات أخرى. على سبيل المثال، ليس هناك إمكانية أن يتم الاتفاق على مبدأ السماح بالاسترقاق. وتلك حقيقة تتعلق لا عدالة الاسترقاق.

الفقرة الثامنة : نطاق البنائية السياسية

1. منذ البداية، كان نطاق البنائية السياسية مقصورًا على القيم السياسية التي تميز المجال السياسي. لا يُقترح كتحليل للقيم الأخلاقية بشكل عام. وأفترض أنه لا يقول، كما يقول **كانط**، أنه ليس فقط نظام كل القيم التي قدمتها حجة البنائية ولكن أيضًا أن النظام الأخلاقي نفسه تشكَّل وفق مبادئ العقل العملي أو انبثق عنها.

ومع ذلك، يُنظر إلى القيم السياسية للديمقراطية الدستورية على أنها مميزة، بمعنى أنه يمكن تطبيقها باستخدام الفكرة الأساسية للمجتمع كنظام منصف للتعاون بين المواطنين الأحرار والمتساوين بوصفهم متعقلين وعقلانيين. ولا يترتب عن الاعتراف بذلك كله، رغم أنه قد يكون كذلك، إمكانية إنشاء أنواع أخرى من القيم بشكل مناسب. ولا تؤكد البنائية السياسية هذا ولا تنفيه. ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يكون التصور البنائي محل إجماع تقاطعي بين المذاهب الشمولية المعقولة، لأن مواقف المواطنين ستكون متضاربة بشأن هذه المسألة. كما تنص البنائية السياسية على أنه إذا تم تأسيس تصور للعدالة بشكل صحيح على مبادئ وتصورات العقل العملي المحددة بشكل صحيح، عندئذ يكون تصور العدالة معقولًا بالنسبة للنظام الدستوري (الفقرة 1. 5). وعلاوة على ذلك، إذا كان هذا التصور يمكن أن يكون محل إجماع تقاطعي بين المذاهب المعقولة، فهذا يكفي، لأغراض سياسية، لوضع الأساس العام للتسويغ. كما سنرى في الدرس الخامس: 5ـ3.3، فإن هذا الإجماع ليس مجرد تسوية مؤقتة ولكنه أخلاقي في هدفه وفي مضمونه. قد لا يكون من الممكن الاهتداء إلى إجماع تقاطعي بين المذاهب المعقولة في ظل العديد من الظروف التاريخية، حيث أن الجهود المبذولة لتحقيق ذلك قد تكتسحها مذاهب غير معقولة بل غير عقلانية (وأحيانًا مجنونة).

2. قد يرغب العديد من المواطنين، إن لم يكن معظمهم، في إعطاء التصور

السياسي أساسًا ميتافيزيقيًا كجزء من مذهبهم الشمولي الخاص؛ ويتضمن هذا المذهب (أفترض ذلك) تصورًا لحقيقة الأحكام الأخلاقية. دعونا نقول، إذن، عندما نتحدث عن الحقيقة الأخلاقية للتصور السياسي، نقيمها من وجهة نظر مذهبنا الشمولي[1]. حتى عندما نعتقد أن البنائية السياسية تعطي أساسًا عامًا كافيًا لتسويغ المسائل السياسية، قد لا نفكر، عندما نرى الأشياء كأفراد، أو كأعضاء في جمعيات دينية أو غيرها، أنها تقدم التحليل الكامل لحقيقة مبادئها. ويدعي هؤلاء كذلك أن البنائية السياسية لا تؤكد ولا تنفي هذه المطالبات الكبيرة. وكما بينت، ليس لها ما تقول في هذا الشأن إلا أن يكون تصورًا سياسيًا معقولًا وقابلًا للانطباق، لا يحتاج إلى أكثر من أساس عمومي في مبادئ العقل العملي في توافق مع تصورات حول المجتمع والشخص.

لا تنتقد البنائية السياسية، إذن، التحليلات الدينية والفلسفية أو الميتافيزيقية لحقيقة الأحكام الأخلاقية وصلاحيتها. فالمعقولية هي معيار صلاحيتها، واعتبارًا لأهدافها السياسية، لا يجب أن تتجاوز ذلك. ولنتبين ذلك، دعونا ننتقل مرة أخرى لمناقشتنا من الدرس الثاني: 3 حول المعقول، ونفترض أن هناك إجماعًا تقاطعيًا بين جميع المذاهب الشمولية المعقولة (جميعها تتفق على التصور السياسي) وأنه لا توجد مذاهب أخرى في المجتمع. فثمة إذن، كما ذكر **كوهين**، الشروط التالية[2]:

أ. عند الاحتكام إلى أسباب تستند إلى التصور السياسي، لا يستهوي المواطنون فقط ما يُنظر إليه عموميًا على أنه معقول، ولكن أيضًا على أنه ما يعتبره الجميع الأسباب الأخلاقية الصحيحة من وجهة نظرهم الشمولية.

ب. عند قبول التصور السياسي كأساس للعقل العمومي في المسائل السياسية

(1) ومع ذلك، لا أفترض أن جميع المذاهب الشمولية تستخدم التصور التقليدي لحكم أخلاقي صائب، أو صيغة حديثة له تستند إلى مفهومي المرجع والرضا. وقد تستخدم بدلًا من ذلك، مفهومًا آخر للصواب، مثل مفهوم المعقولية ينتمي إلى وجهة نظر شمولية يمتد فيها مفهوم المعقولية ليشمل مجموعة من الموضوعات خارج نطاق السياسة، حتى لو لم يكن كليًا تمامًا. وهكذا، يمكن أن يكون شكل من أشكال التناقض عبارة عن مذهب شمولي يستخدم مفهوم المعقولية كمعيار نهائي لما هو صائب.

(2) وردت هذه النقاط في مقال **جوشوا كوهين**
«Moral Pluralism and Political Consensus», pp. 283f,
وقد اكتفيت باستعادتها حرفيًا.

الأساسية، وألا نحتكم إلا إلى جزء فقط من الحقيقة ـ الجزء الذي يُعبِّر عنه التصور السياسي ـ لا يعترف المواطنون ببساطة بالسلطة السياسية للآخرين. كما أنهم يعترفون على نحو متبادل أن وجهات نظرهم معقولة، حتى حين يعتقدون أنها خاطئة.

ج. عند الاعتراف بأن وجهات نظر الآخرين معقولة، يعترف المواطنون أيضًا أن الإصرار على وجهة نظرهم الشمولية يجب أن يعتبره الآخرون ببساطة كإصرار على اعتقاداتهم الشخصية (الدرس الثاني: 3. 3). ويرجع ذلك إلى أنه في حين يمكن للأشخاص الاعتراف بأن وجهات النظر الشمولية للآخرين معقولة، فإنهم لا يستطيعون الاعتراف بها جميعًا على أنها صائبة، وليس هناك أساس عمومي مشترك للتمييز بين الاعتقادات الصائبة والخاطئة.

3 ـ تجدر الملاحظة مع ذلك، إلى هذه الحقيقة الأكثر أهمية: إذا كان أي من تلك المذاهب الشمولية المعقولة يدعم فقط الأحكام الأخلاقية الصائبة، فإن التصور السياسي نفسه صحيح أو يكاد، لأن مذهبًا صحيحًا يؤيده. وهكذا، فإن حقيقة أي مذهب واحد من المذاهب التي تمثل الإجماع تضمن أن كل المذاهب المعقولة تنتج التصور الصحيح للعدالة السياسية، على الرغم من أنها لا تفعل ذلك للأسباب الوجيهة التي حددها المذهب الصحيح الوحيد. عندما يختلف المواطنون، لا يمكن أن يكونوا جميعًا على صواب، لأن البعض قد يكون على صواب لأسباب خاطئة؛ ولكن إذا كان أحد مذاهبهم صحيحًا، فكل المواطنين على صواب، من الناحية السياسية: أي أنهم جميعًا ينادون بتصور سياسي متين للعدالة. إلى جانب ذلك، نعتقد دائمًا أن وجهة نظرنا ليست معقولة فحسب، بل أيضًا صائبة من الناحية الأخلاقية، أو معقولة، كما قد تكون الحالة. وهكذا، يجد كل فرد في إجماع تقاطعي معقول، أن التصور السياسي مقبول، أيًا كان المعيار النهائي للصواب بالنسبة لكل شخص.

هل يجب أن نعتقد أن أي من المذاهب المعقولة الموجودة في المجتمع، أو حتى مع مرور الزمن، صائب؟ ليس للتصور السياسي في حد ذاته ما يقول في شأن هذا السؤال. إنه يهدف إلى بلورة تصور سياسي للعدالة بحيث يمكن للمواطنين

المتعقلين والعقلانيين أن يؤيدوه بعد تروّ مستحق، وبالتالي الاهتداء إلى اتفاق حر وعليم بشأن مسائل الأساسيات الدستورية والمسائل الأساسية للعدالة. ومع ذلك، فإن التصور السياسي هو أساس معقول للعقل العمومي، وهذا كاف.

ولكن من وجهة نظرنا الشمولية، يمكننا أن نسأل أنفسنا ما إذا كان دعم الإجماع التقاطعي بين مذاهب معقولة، خاصة عندما يستمر هذا الدعم ويتعزز على نحو متزايد مع مرور الزمن، يميل إلى تأكيد التصور السياسي على أنه يتسق مع التحليل الصحيح لحقيقة الأحكام الأخلاقية. علينا الإجابة عن هذا السؤال فرديًا، أو كأعضاء في الجمعيات، مع الأخذ في الاعتبار دائمًا أن التعددية المعقولة - على النقيض من التعددية في حد ذاتها - هي النتيجة طويلة الأمد لنشاط العقل البشري في ظل مؤسسات حرة دائمة. ومهما كانت وجهة نظرنا المحددة عن الحقيقة، أو معقولية الأحكام الأخلاقية، أليس علينا الافتراض أن الطريق إلى الحقيقة، أو المعقولية على الأقل، يؤمنه واحد من المذاهب المعقولة (أو مزيج منها) في ظل هذه الظروف؟ أليس علينا أن نضيف أن هذا سيكون أكثر احتمالًا كلما كان الإجماع أكثر صلابة وديمومة؟ من المؤكد أنه، في إطار تصور سياسي للعدالة، لا يمكننا تحديد الحقيقة كما في الاعتقادات التي يمكن أن تصمد حتى في إجماع مثالي، على الرغم من امتداده إلى حد بعيد. ولكن ألا يمكن أن نعثر في وجهة نظرنا الشمولية على رابط؟

ومن أهم مزايا التقيد بالمعقول أنه متى كان هناك مذهب شمولي صائب واحد، فهذا لا يعني أن بقية المذاهب الأخرى في معظمها غير معقولة، كما رأينا. وبمجرد قبول حقيقة أن التعددية المعقولة هي حالة دائمة للثقافة العمومية في ظل المؤسسات الحرة، فإن فكرة المعقول هي أكثر ملاءمة كجزء من التسويغ العمومي لنظام دستوري من فكرة الحقيقة الأخلاقية. وإن اعتبار تصور سياسي على أنه صحيح، ولهذا السبب وحده، هو الأساس الوحيد المناسب للعقل العمومي، يُعبِّر عن موقف إقصائي، بل طائفي، من شأنه أن يعزز الانقسام السياسي.

الجزء الثاني

الليبرالية السياسية :
ثلاث أفكار أساسية

الدرس الرابع

فكرة الإجماع التقاطعي

لقد رأينا منذ البداية أن الليبرالية السياسية تحاول الإجابة عن المسألة التالية: كيف يمكن أن يكون هناك مجتمع مستقر وعادل تنعدم فيه المساواة بين مواطنيه الأحرار والمتساوين مهما تكن مذاهبهم الدينية والفلسفية والأخلاقية متعارضة، بل وحتى غير متقايسة؟ تنهي الدروس الثلاثة الأولى المرحلة الأولى من عرض نظرية العدالة إنصافًا باعتبارها وجهة نظر قائمة بذاتها موجهة إلى هذه المسألة. كما تعطي هذه المرحلة الأولى مبادئ العدالة التي تحدد الشروط المنصفة للتعاون بين المواطنين وتحدد متى تكون المؤسسات الأساسية في المجتمع عادلة.

تنظر المرحلة الثانية من العرض - التي ننتقل إليها الآن - في كيف يمكن لمجتمع نظرية العدالة إنصافًا الديمقراطي وحسن التنظيم أن يُقيم الوحدة والاستقرار ويحافظ عليهما في ظل التعددية المعقولة التي يتميز بها. ففي مثل هذا المجتمع، لا يستطيع مذهب شمولي معقول أن يؤمّن أساس الوحدة الاجتماعية، ولا يمكن أن يوفر مضمون العقل العمومي حول المسائل السياسية الأساسية. وهكذا، لنرى كيف يمكن أن يكون المجتمع حسن التنظيم موحدًا ومستقرًا، فإننا نقدم فكرة أساسية أخرى للّيبرالية السياسية تنسجم مع فكرة تصور سياسي للعدالة، وهي فكرة الإجماع التقاطعي بين المذاهب المعقولة والشمولية. ففي مثل هذا الإجماع، تصادق المذاهب المعقولة على التصور السياسي، كل منها من وجهة نظره الخاصة. وإذن، تقوم الوحدة الاجتماعية على الإجماع التقاطعي حول التصور السياسي. ويمكن تحقيق الاستقرار عندما يتم تأكيد المذاهب التي تشكل الإجماع من قبل المواطنين النشطين سياسيًا في المجتمع ولا تتعارض مقتضيات العدالة مع

المصالح الأساسية للمواطنين التي تشكلها ترتيباتهم الاجتماعية وتشجعها.

بعد النظر في كيفية تحقيق الليبرالية السياسية نفسها وتفسير مسألة الاستقرار، أميز تباينًا متشعبًا في التسوية المؤقتة. ثم أتناول عدة اعتراضات على فكرة الوحدة الاجتماعية القائمة على توافق من هذا النوع. وهذه الاعتراضات تحتاج إلى الرد عليها، لأنها تقف في طريق ما أعتقد أنه أساس معقول للوحدة الاجتماعية الممكنة بالنسبة إلينا.

الفقرة الأولى: كيف تكون الليبرالية السياسية ممكنة؟

1. واحد من أعمق الاختلافات بين تصورات العدالة هو ذاك الذي ينشأ بين تلك التي تقبل بتعددية المذاهب الشمولية رغم تعارضها إذ لكل منها تصوره الخاص للخير، وتلك التي ترى أنه ليس هناك سوى تصور واحد يجب الاعتراف به من قبل جميع المواطنين المتعقلين والعقلانيين بشكل كامل. إن تصورات العدالة المتنافرة متميزة في العديد من الطرق الأساسية. ويلتقي كل من أفلاطون وأرسطو، والتقليد المسيحي الذي يمثله أوغسطين والأكويني حول خير واحد المعقول والعقلاني. فمثل هذه المواقف ترى أن المؤسسات لها ما يبررها إلى الحد الذي تعزز فيه هذا الخير بشكل فعال. وفي الواقع، بداية من الفكر اليوناني يبدو أن التقليد السائد هو أنه لا يوجد سوى تصور واحد معقول وعقلاني للخير. ويكمن هدف الفلسفة السياسية التي يُنظر إليها دائمًا كجزء من الفلسفة الأخلاقية، جنبًا إلى جنب مع اللاهوت والميتافيزيقيا، في تحديد طبيعته ومضمونه. وتنتمي المنفعية الكلاسيكية ممثلة في **بنثام**، **إدجوورث**، و**سيدجويك** إلى هذا التقليد السائد[1].

على النقيض من ذلك، رأينا أن الليبرالية السياسية تفترض أن هناك العديد من المذاهب الشمولية المتعارضة وأن لها جميعًا تصوراتها للخير، كل منها متوافق

(1) وكذلك الحال بالنسبة للصيغ الأخيرة من الليبرالية الأخلاقية التي عبَّر عنها **جوزيف راز** Joseph Raz في *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986) and Ronald Dworkin, «The Foundations of Liberalism», in *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), vol. XI.

مع عقلانية البشر الكاملة، بقدر ما يمكن التأكد من ذلك التوافق عن طريق مصادر تصور سياسي للعدالة[1]. وكما لاحظت سابقًا (الدرس الأول: 6.2)، فإن تعددية المذاهب المتضاربة وغير المتقايسة تعتبر سمة العقل العملي الغالبة مع مرور الزمن في ظل المؤسسات الحرة الدائمة. لذا فإن السؤال الذي حاول التقليد السائد الإجابة عنه التي تفترض جوابًا: ما من مذهب شمولي يمكن أن يكون مناسبًا كتصور سياسي لنظام دستوري[2].

2. قبل أن نسأل كيف تكون الليبرالية السياسية ممكنة يجب أن نلاحظ أن العلاقة السياسية في النظام الدستوري تتميز بسمتين خاصتين.

أولًا، إنها علاقة بين الأشخاص ضمن البنية الأساسية للمجتمع، وهي بنية المؤسسات الأساسية التي ندخلها فقط بالولادة ونخرج منها فقط بالوفاة (أو هكذا نفترض). يبدو لنا ببساطة أن نجاحنا في ذلك، إن جاز التعبير، في أي موقع من مواقع هذا العالم الاجتماعي بكل مزاياه وعيوبه، متوقف على حظنا حسنًا كان أو سيئًا. وأقول في أي موقع لأننا لا نملك هوية مسبقة عمومية أو غير عمومية: لم نأت إلى مكان آخر قبل الدخول إلى هذا العالم الاجتماعي. وأما المجتمع السياسي الذي ننتمي إليه فمغلق حيث لا ندخله أو نتركه طوعًا بل إن ذلك مستحيل[3].

---

(1) تتمثل المسألة هنا في أنه بينما يدعي البعض أنه بالنظر إلى الموارد الكاملة للعقل الفلسفي، فلا يوجد سوى تصور واحد معقول عن الخير، فلا يمكن الكشف عنه من خلال موارد تصور سياسي معقول للعدالة.

(2) هذا الاستنتاج لا يعني أن ليبراليتي **كانط** و**ميل** ليستا مذهبين معقولين ومناسبين يؤديان إلى دعم المؤسسات الديمقراطية. لكنهما مذهبين من بين مذاهب أخرى، ولذلك فهما من بين وجهات النظر الفلسفية، اللتان يرجح أن تستمرا وتكتسبا معتنقين في نظام ديمقراطي عادل. وفي الواقع، تحظى ليبراليتهما بأولوية تاريخية معينة باعتبارهما من بين المذاهب الأولى والأكثر أهمية لتأكيد الديمقراطية الدستورية الحديثة ولتطوير الأفكار التي كانت مهمة في تسويغها والدفاع عنها.

(3) تتوقف صلاحية هذا الافتراض في جزء منها على حقيقة لا أذكرها إلا هنا: ألا وهي أن حق الهجرة لا يجعل قبول السلطة السياسية طوعيًا بالطريقة التي تجعل حرية التفكير وحرية الضمير قبول التصريح الكنسي طوعًا (الدرس السادس: 2.3). وهذا يظهر مزيدًا من الخوف من المجال السياسي، وهذا ما يميزه عما هو جمعياتي. والهجرة كذلك حقيقة شائعة، ولكن يمكننا التجرد منها للحصول على وجهة نظر واضحة للمسألة الأساسية للفلسفة السياسية (الدرس الأول: 3.3). وبطبيعة الحال، الهجرة مسألة مهمة ويجب مناقشتها في مرحلة ما. أظن أنه من الأفضل القيام بذلك في مناقشة العلاقات المناسبة بين الشعوب، أو قانون الشعوب، الذي لن أهتم به في هذه الدروس.

ثانيًا، القوة السياسية هي دائمًا قوة قسرية يدعمها استخدام الدولة للعقوبات، لأن الدولة وحدها تنفرد بسلطة استخدام القوة في إنفاذ قوانينها. وفي النظام الدستوري، تتمثل السمة المميزة للعلاقة السياسية في أن السلطة السياسية هي في النهاية سلطة عامة الناس، أي سلطة المواطنين الأحرار والمتساوين ككيان جماعي. تفرض هذه السلطة بشكل منتظم على المواطنين كأفراد وكأعضاء في الجمعيات، وقد لا يقبل البعض الأسباب المعترف بها على نطاق واسع لتسويغ البنية العامة للسلطة السياسية ـ الدستور ـ أو عندما يقبلون تلك البنية، قد يعتبرون أن العديد من القوانين التي تسنها الهيئة التشريعية التي يخضعون لها غير مبررة.

3. هذا يثير مسألة شرعية البنية العامة للسلطة التي ترتبط بها فكرة العقل العمومي (الدرس السادس) ارتباطًا وثيقًا. وتتمثل خلفية هذه المسألة في أننا، كما هو الحال دائمًا، ننظر إلى المواطنين على أنهم متعقلون وعقلانيون، وكذلك أحرار ومتساوون، وننظر أيضًا إلى تنوع المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية المعقولة الموجودة في المجتمعات الديمقراطية كميزة دائمة لثقافتهم العمومية. ومتى تسنى لنا ذلك وأصبحنا ننظر للسلطة السياسية على أنها سلطة المواطنين ككيان جماعي، لنا أن نسأل: متى تمارس تلك السلطة بشكل مناسب؟ أي أنه في ضوء المبادئ والمثل العليا يجب علينا، كمواطنين أحرار ومتساوين، أن نكون قادرين على النظر إلى أنفسنا على أننا نحن من يحق لهم ممارسة تلك السلطة إذا كانت ممارستنا لها مبررة للمواطنين الآخرين وأن نحترمهم بوصفهم هم أيضًا متعقلين وعقلانيين؟

وتقول الليبرالية السياسية في شأن هذه المسألة: إن ممارستنا للسلطة السياسية لا تكون مناسبة تمامًا إلا عندما تُمارس وفقًا للدستور، وهو أمر أساسي من المتوقع بشكل معقول أن يوافق عليه جميع المواطنين الأحرار والمتساوين في ضوء المبادئ والمثل العليا التي يقبل بها العقل البشري المشترك. وذلك هو المبدأ الليبرالي للشرعية. ويضاف إلى ذلك أن جميع المسائل التي تُثار على مستوى الهيئة التشريعية التي تتعلق بالأساسيات الدستورية، أو مسائل العدالة الأساسية المهمة، ينبغي تسويتها، قدر الإمكان، وفق المبادئ والمثل العليا التي يمكن تأييدها هي أيضًا. وحده التصور السياسي للعدالة والذي يمكن أن يتوقع من جميع المواطنين أن

يؤيدوه بشكل معقول يمكن أن يكون بمنزلة أساس للعقل والتسويغ العموميين[1].

دعنا نقول، إذن، أنه في النظام الدستوري هناك مجال خاص للسياسي الذي تم تحديده من خلال السمتين المذكورتين أعلاه، من بين أمور أخرى. فالسياسي يختلف عن الجمعياتي، من حيث هو طوعي بينما السياسي ليس كذلك. كما أنه يختلف عن الشخصي والأسري، من حيث هما مجالين عاطفيين، ومرة أخرى ليس السياسي كذلك. (إن الجمعياتي، والشخصي، والأسري ببساطة ثلاثة أمثلة على اللاسياسي، ولا يتوقف الأمر عند هذه المجالات الثلاثة).

4. بالنظر إلى وجود نظام دستوري معقول حسن التنظيم، هناك مسألتان أساسيتان للّيبرالية السياسية. أولًا، هناك مسائل تتعلق بالأساسيات الدستورية ومسائل تتعلق بالعدالة الأساسية التي يمكن تسويتها، قدر الإمكان، انطلاقًا من القيم السياسية وحدها. وثانيًا، مرة أخرى، فيما يتعلق بهذه المسائل الأساسية نفسها، عادة ما يكون للقيم السياسية المنبثقة عن مبادئها ومثلها العليا قيمتها الضرورية لتتجاوز جميع القيم الأخرى التي قد تتعارض معها.

ومن الواضح، دفاعًا عن هذه القناعات، أننا نفترض وجود علاقة بين القيم السياسية وغير السياسية. إذا قيل إنه لا خلاص خارج الكنيسة، وبالتالي لا يمكن قبول النظام الدستوري إلا إذا كان لا مفر منه، يجب علينا أن نجد إمكانية للرد. وبالنظر إلى الدرس الثاني: 3_2، نقول إن مثل هذا المذهب غير معقول لأنه يفترض استخدام السلطة السياسية العمومية للسلطة التي يكون فيها للمواطنين نصيب متساوٍ_ لفرض وجهة نظر تؤثر على الأساسيات الدستورية، ويرى المواطنون، بوصفهم أشخاصًا متعقلين، أنها لا بد أن تكون محل اختلاف يتعذر تسويته. عندما تكون هناك مجموعة من المذاهب المعقولة، من غير المعقول أو من المعيب أن نريد استخدام عقوبات سلطة الدولة لإصلاح أولئك الذين يختلفون معنا أو معاقبتهم.

(1) يمكن صياغة هذه الفقرة بمزيد من الدقة إذا أردنا ذلك كأن ننظر في مسألة الشرعية من وجهة نظر الوضع البدئي. فنحن نفترض أن الشركاء يدركون حقيقتي التعددية المعقولة والقمع إلى جانب المعلومات العامة الأخرى المهمة. ثم نحاول أن نبين أن مبادئ العدالة التي سيتبنونها تتضمن في الواقع مبدأ الشرعية هذا وستبرر المؤسسات التي ستعتبرها شرعية دون سواها. انظر، كذلك، الدرس السادس 4.4.

وفي هذا الصدد من المهم التأكيد على أن هذا الرد لا يقول، على سبيل المثال، أن مذهب لا خلاص خارج الكنيسة ليس صحيحًا. وإنما يقول، بدلًا من ذلك، إن أولئك الذين يريدون استخدام السلطة السياسية العمومية لإنفاذه غير متعقلون (الدرس الثاني: 3). وهذا لا يعني أن ما يعتقدون فيه خاطئ. إن الرد من داخل وجهة نظر شمولية ـ وهو الرد الذي نود أن نتجنبه في النقاش السياسي ـ سوف يقول إن المذهب المعني يعكس سوء فهم للطبيعة الإلهية، وبالتالي ليس صحيحًا. ومع ذلك، وكما سنرى أدناه في الفقرة 4، قد لا يكون هناك أي سبيل لتجنب اتهامه بمجانبة الصواب تمامًا، حتى إذا أخذنا بعين الاعتبار الأساسيات الدستورية.

بيد أن النقطة الأساسية تتمثل في أنه من غير المعقول أن نفرض مذهبًا، في حين أننا قد نرفض هذا المذهب على أنه غير صحيح، إلا أننا لا نفعل ذلك بالضرورة. بل على العكس تمامًا: إنه أمر حيوي لفكرة الليبرالية السياسية التي قد ندافع عنها باتساق تام بأنه من غير المعقول استخدام السلطة السياسية لفرض وجهة نظرنا الشمولية، والتي يجب، بطبيعة الحال، أن نؤكدها بوصفها معقولة أو صحيحة.

5. أخيرًا، نأتي إلى السؤال: كيف تكون الليبرالية السياسية، كما ميّزتها، ممكنة. أي كيف يمكن لقيم المجال السياسي الخصوصي ـ بما هو مجال فرعي من مجال القيم كافة ـ أن يكون لها، عادة، قيمة أكبر من أيّ قيم قد تتعارض معها؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن أن نؤكد مذهبنا الشمولي ونعتقد أنه لن يكون من المعقول استخدام سلطة الدولة لفرض ولاء الجميع له؟

تتضمن الإجابة عن هذا السؤال، التي سنناقش مختلف وجوهها فيما سيأتي، جزأين يكمل أحدهما الآخر. يقول الجزء الأول إن القيم السياسية هي قيم عظيمة جدًا وبالتالي لا يمكن تجاوزها بسهولة: تحكم هذه القيم الإطار الأساسي للحياة الاجتماعية ـ أساس وجودنا[1] ـ وتحدد الشروط الأساسية للتعاون السياسي والاجتماعي. ويُعبَّر في نظرية العدالة إنصافًا عن بعض هذه القيم العظيمة ـ قيم العدالة ـ من خلال مبادئ العدالة التي تنطبق على البنية الأساسية: ومن بينها، قيم

---

(1) استعرت هذه العبارة من **جون ستيوارت ميل**، J. S. Mill. *Utilitarianism*, chap. 5, par. 25.

الحرية السياسية والمدنية المتساوية، المساواة المنصفة في الفرص، قيم التبادلية الاقتصادية، القواعد الاجتماعية للاحترام المتبادل بين المواطنين.

يُعبَّر عن القيم السياسية العظيمة الأخرى - قيم العقل العمومي - في الخطوط التوجيهية للتحقيق العمومي وفي التدابير المتخذة لجعل هذا التحقيق حرًا وعموميًا، وعليمًا ومعقولًا أيضًا. رأينا في الدرس الثاني: 4. 1 أن الاتفاق على تصور سياسي للعدالة لن يكون له أي أثر من دون أن يقترن باتفاق على خطوط توجيهية للتحقيق العمومي وقواعد لتقييم الأدلة. ولا تتضمن قيم العقل العمومي فقط الاستخدام المناسب للمفاهيم الأساسية للحكم والاستدلال والبرهنة، بل أيضًا فضائل المعقولية والإنصاف التي يفترضها الالتزام بمعايير وإجراءات المعرفة الناشئة عن الحس السليم وقبول أساليب واستنتاجات العلم عندما لا تكون مثيرة للجدل. كما أننا مدينون للمبادئ التي تحكم النقاش السياسي المعقول.

وتُعبِّر هذه القيم مجتمعة عن المثل الأعلى السياسي الليبرالي الذي يقضي بأن السلطة السياسية هي السلطة القسرية للمواطنين الأحرار والمتساوين ككيان جماعي، ويجب ممارسة هذه السلطة فقط، عندما تكون الأساسيات الدستورية والمسائل الأساسية للعدالة على المحك، بطرق يمكن أن يُتوقع أن يؤيدها المواطنون بشكل معقول في ضوء عقلهم البشري المشترك.

6. تسعى الليبرالية السياسية، إذن، إلى تقديم هذه القيم كما لو كانت قيمًا لمجال مخصوص- ألا وهو المجال السياسي-وبالتالي كوجهة نظر قائمة بذاتها. ويُترك الأمر للمواطنين بشكل فردي - كجزء من حرية الضمير - ليحددوا كيف تكون لقيم الميدان السياسي علاقة بالقيم الأخرى في مذهبهم الشمولي. ثم إننا نفترض دائمًا أن للمواطنين وجهتي نظر، وجهة نظر شمولية وأخرى سياسية، وأن وجهة نظرهم الشمولية يمكن أن تنقسم إلى جزأين منسجمين تمامًا. ولذلك نأمل أن نتمكن من خلال ممارسة العمل السياسي، من إرساء الأساسيات الدستورية ومؤسسات العدالة الأساسية فقط انطلاقًا من تلك القيم السياسية، مع اعتبار أن هذه القيم هي أساس العقل والتسويغ العموميين.

ولكن لكي يتحقق لنا ذلك، نحتاج إلى الجزء الثاني الذي يكمّل الجزء الأول

من الإجابة حول ما إذا كانت الليبرالية السياسية ممكنة. يقول هذا الجزء إن تاريخ الدين والفلسفة يبين أن هناك العديد من الطرق المعقولة التي يمكن من خلالها فهم نطاق القيم الأوسع بحيث تكون متطابقة مع القيم المناسبة للمجال المخصوص للسياسي كما هو يحدده تصور سياسي للعدالة، أو تدعمها، أو لا تتعارض معها. ويخبرنا التاريخ عن تعدد في المذاهب الشمولية ولكنها ليست غير معقولة. وهذا يجعل الإجماع التقاطعي ممكنًا، مما يحد من الصراع بين القيم السياسية والقيم الأخرى.

الفقرة الثانية: مسألة الاستقرار

1. من الأفضل تقديم نظرية العدالة إنصافًا على مرحلتين (الدرس الأول: 3. 6)[1]. في المرحلة الأولى، قُدّمت كتصور سياسي قائم بذاته (ولكنه أخلاقي، بطبيعة الحال) ينطبق على بنية المجتمع الأساسية. إنه فقط عندما يكتمل هذا الوجه الأول وأن يكون مضمون النظرية ـ مبادئ العدالة والمثل العليا ـ متاحًا مبدئيًا نتناول، في المرحلة الثانية، مشكلة ما إذا كانت نظرية العدالة إنصافًا مستقرة بما فيه الكفاية. وما لم يكن الأمر كذلك، فإن مثل هذا التصور للعدالة لن يكون تصورًا سياسيًا كافيًا ويجب تنقيحه بطريقة ما.

ينطوي الاستقرار على مسألتين: تتمثل الأولى فيما إذا كان الأشخاص الذين ينشؤون في ظل مؤسسات عادلة (كما يحددها التصور السياسي) يكتسبون إحساسًا كافيًا بالعدالة بشكل عادي حتى يمتثلوا عمومًا لتلك المؤسسات. وتتمثل المسألة الثانية فيما إذا كان التصور السياسي، في ضوء الوقائع العامة التي تميز الثقافة السياسية العمومية للديمقراطية، وعلى وجه الخصوص حقيقة التعددية المعقولة،

(1) تتطابق هاتان المرحلتان مع جزأي حجة الوضع البدئي لصالح مبدأي العدالة في كتاب **نظرية في العدالة**. في الجزء الأول، يختار الشركاء المبادئ من دون أن يُؤخذ بعين الاعتبار لآثار سيكولوجية معينة، بينما يتساءلون، في الجزء الثاني، عما إذا كان المجتمع الذي يحسن تنظيمه وفق المبادئ المختارة في الجزء الأول سيكون مستقرًا: أي أنه يولّد في أعضائه ما يكفي من إحساس قوي بالعدالة لمقاومة الميل إلى اللاعدالة. انظر الفصلين الثامن والتاسع. الحجة لصالح مبادئ العدالة ليست كاملة حتى تظهر المبادئ المحددة في الجزء الأول في الجزء الثاني لتكون مستقرة بما فيه الكفاية؛ ولن يتضح هذا الأمر إلا في الفقرة قبل الأخيرة، الفقرة 86. فيما يتعلق بهذين الجزأين، انظر الصفحات 144، 530 وما بعدها.

محل إجماع تقاطعي. وأفترض أن هذا الإجماع يكون بين مذاهب شمولية معقولة يرجح أن تدوم وتكتسب أتباعًا مع مرور الزمن ضمن بنية أساسية عادلة (كما يحددها التصور السياسي).

تفترض كل مسألة من المسألتين اللتين يثيرهما الاستقرار، إجابة منفصلة، بحيث يُرد على الأولى عن طريق السيكولوجيا الأخلاقية (الدرس الثاني: 7) التي يكون للمواطنين الذين في توافق معها، في مجتمع حسن التنظيم، إحساس كاف بالعدالة بشكل طبيعي حتى يتوافقوا مع الترتيبات العادلة. أما الثانية فيُرد عليها بفكرة الإجماع التقاطعي وتجاوز مختلف الصعوبات الناشئة عنه (الفقرات من 4إلى7).

ولما كانت مشكلة الاستقرار حاضرة في أذهاننا منذ البداية، فإن المناقشة الصريحة لها تبدأ فقط في المرحلة الثانية، حيث مبادئ العدالة التي تنطبق على البنية الأساسية ليست متاحة حتى ذلك الحين. ولا يتأثر مضمونها بأي شكل من الأشكال بالمذاهب الشمولية الخاصة التي قد تكون موجودة في المجتمع. ويرجع ذلك إلى أن العدالة، في المرحلة الأولى، تتجرد من معرفة تصورات المواطنين الحاسمة للخير وتنطلق من التصورات السياسية المشتركة حول المجتمع والشخص الضرورية من أجل تطبيق مُثل العقل العملي العليا ومبادئه. وإذن، لما كان التصور السياسي للعدالة يعالج حقيقة التعددية المعقولة، فإنه ليس سياسيًا بطريقة خاطئة: أي أن شكله ومضمونه لا يتأثران بالموازنة القائمة للسلطة السياسية بين المذاهب الشمولية. ولا تُعنى مبادئه بالاهتداء إلى توافق بين المذاهب المهيمنة أكثر من غيرها.

2. ولتوضيح فكرة الاستقرار، دعونا نميز طريقتين يمكن أن تجعلا تصورًا سياسيًا معنيًا بها[1]. من وجهة نظرنا، ننظر إلى الاستقرار باعتباره مسألة عملية بحتة: إذا فشل التصور في أن يكون مستقرًا، فمن العبث محاولة تحقيقه. وربما نعتقد أن هناك مهمتين منفصلتين: تتمثل الأولى في بلورة تصور سياسي يبدو سليمًا أو معقولًا بالنسبة إلينا على الأقل؛ وتتمثل الثانية في إيجاد طرق لإقناع الآخرين الذين

(1) في هذه الفقرة والفقرات القليلة المقبلة أنا مدين لمناقشة سديدة مع Scanlon.

يرفضون مشاركته أيضًا؛ أو إذا تعذر ذلك، للعمل وفقها، إذا دعت الحاجة إلى ذلك بفرض عقوبات تنفذها سلطة الدولة. وينظر إلى التصور على أنه مستقر طالما يمكن إيجاد وسائل للإقناع أو للإنفاذ بالقوة.

ولكن، كتصور ليبرالي، فإن نظرية العدالة إنصافًا تعنى بالاستقرار بطريقة مختلفة. إن إيجاد تصور مستقر لا يعني ببساطة تجنب العبث. وإنما ما هو مهم، بالأحرى، نوع الاستقرار وطبيعة القوى التي تؤمنه. وللإجابة عن المسألة الأولى المتعلقة بالاستقرار المشار إليه أعلاه، نحاول أن نبين، في ضوء افتراضات معينة تحدد السيكولوجيا البشرية المعقول والظروف الطبيعية للحياة البشرية، أن أولئك الذين ينشؤون في ظل المؤسسات الأساسية فقط يكتسبون إحساسًا بالعدالة وولاءً معقولًا لتلك المؤسسات يكفي ليجعلها مستقرة. وبعبارة أخرى، فإن إحساس المواطنين بالعدالة، نظرًا لصفاتهم الشخصية ومصالحهم كما تشكلت من خلال العيش في ظل بنية أساسية عادلة، قوي بما يكفي لمقاومة الميول العادية إلى اللاعدالة. يتصرف المواطنون بطريقة إرادية وعادلة على نحو متبادل ودائم. ويُضمن الاستقرار عن طريق الدافع الكافي من النوع المناسب المكتسب في إطار المؤسسات العادلة[1].

للإجابة عن المسألة الثانية حول ما إذا كانت نظرية العدالة إنصافًا معقولة، يمكن أن تكون العدالة محل إجماع تقاطعي، علينا أن نناقش لا فقط فكرة مثل هذا الإجماع والصعوبات التي يثيرها، ولكن أيضًا كيف يمكن لنظرية العدالة إنصافًا ذاتها، مع السيكولوجيا الأخلاقية المعقولة ذاتها المستخدمة في الإجابة عن المسألة الأولى، أن تضطلع بهذا الدور بالفعل.

3. يعتمد نوع الاستقرار الذي تتطلبه نظرية العدالة إنصافًا، على كونها وجهة نظر سياسية ليبرالية، تهدف إلى أن تكون مقبولة لدى المواطنين بوصفهم متعقلين وعقلانيين، وكذلك بوصفهم أحرارًا ومتساوين، وبالتالي موجهة إلى العقل العمومي. ورأينا آنفًا، في الفقرة 1. 2، كيف ترتبط هذه الميزة الليبرالية بميزة

(1) كيف يحدث هذا، ذلك ما ناقشته في كتاب **نظرية في العدالة**. الفصل الثامن. آمل أن يكتفي هذا التحليل، بحسب أغراضنا هنا، بتبليغ الفكرة الرئيسة.

السلطة السياسية في النظام الدستوري: أي أنها سلطة المواطنين المتساوين ككيان جماعي. إذا لم تكن نظرية العدالة إنصافًا مصممة بشكل صريح للحصول على دعم معقول من المواطنين الذين يؤكدون مذاهب شمولية معقولة رغم تضاربها ـ ذلك أن وجود مثل هذه النظريات المتضاربة هو سمة من سمات الثقافة العمومية التي يشجعها التصور الليبرالي نفسه ـ فلن تكون ليبرالية.

فالمهم، إذن، هو أن مشكلة الاستقرار لا تتعلق بإقناع الآخرين الذين يرفضون مشاركة التصور أو التصرف وفقًا له، بفرض عقوبات قابلة للتنفيذ، إذا لزم الأمر، كما لو كانت المهمة هي إيجاد طرق لفرض هذا التصور بمجرد اقتناعنا أنه سليم. وخلافًا لذلك لن تكون نظرية العدالة إنصافًا معقولة في المقام الأول ما لم تكن قادرة بطريقة مناسبة على كسب دعمها من خلال التوجه إلى عقل كل مواطن، كما لو كان ذلك مفسرًا ضمن إطارها الخاص[1]. ولأجل ذلك فقط تأخذ نظرية العدالة إنصافًا في اعتبارها شرعية السلطة السياسية ولا تهتم إلا قليلًا بالكيفية التي يمكن لأولئك الذين يملكون السلطة السياسية أن يقنعوا أنفسهم من خلالها، بدل إقناع المواطنين عمومًا، بأنهم يتصرفون بشكل صحيح[2]. ويهدف تصور الشرعية السياسية إلى وضع أساس عمومي للتسويغ ويستدعي العقل العمومي، ومن ثم صياغة تصور لمواطنين أحرار ومتساوين يُنظر إليهم على أنهم متعقلون وعقلانيون.

الفقرة الثالثة: ثلاث سمات للإجماع التقاطعي

1. وقبل الشروع في معالجة هذا الأمر، أستحضر نقطتين رئيستين حول فكرة إجماع تقاطعي. تتمثل الأولى في أننا نبحث عن إجماع بين مذاهب معقولة (على النقيض من غير معقول أو غير عقلاني) شمولية. والحقيقة الحاسمة ليست حقيقة

---

(1) يُعبر عن متانة عبارة «ضمن إطارها الخاص» كما هو مستخدم هنا من خلال جزأي حجة الوضع البدئي كما أشرت إلى ذلك في هامش أعلاه. يتم تطبيق كلا الجزأين داخل الإطار ذاته ويخضعان للشروط ذاتها المضمنة في الوضع البدئي كجهاز للتمثيل.

(2) حول هذه المناقشة انظر
Thomas Nagel's *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), chap. 3, p. 23.

التعددية في حد ذاتها، ولكن حقيقة التعددية المعقولة (الدرس الأول: 6.2). وترى الليبرالية السياسية في هذا التنوع، كما قلت، نتيجة طويلة المدى لممارسة ملكات العقل البشري ضمن خلفية دائمة لمؤسسات حرة. وليست حقيقة التعددية المعقولة حالة مشؤومة للحياة البشرية، كما يمكن أن نقول عن التعددية في حد ذاتها التي تسمح للمذاهب التي ليست فقط غير عقلانية، ولكن أيضًا مجنونة وعدوانية. ومن أجل تأطير تصور سياسي للعدالة بما يمكن من إدراك إجماع تقاطعي، فإننا لا نلجأ إلى انعدام الإجماع القائم، ولكن إلى حقيقة التعددية المعقولة، وهي بحد ذاتها نتيجة الممارسة الحرة للعقل البشري الحر في ظل ظروف الحرية.

وأما النقطة الثانية التي تتعلق بالإجماع التقاطعي، فلنستحضر ما قلته في نهاية الدرس الأول: 1. 4-3، بأنه في الديمقراطية الدستورية، يجب أن يكون التصور العمومي للعدالة مستقلًا، قدر الإمكان، عن المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية الشمولية. وهذا يعني أن نظرية العدالة إنصافًا يجب أن تُفهم في المرحلة الأولى من عرضها، كوجهة نظر قائمة بذاتها تُعبِّر عن تصور سياسي للعدالة. فهو لا يوفر مذهبًا دينيًا أو ميتافيزيقيًا أو إبستمولوجيا يتجاوز ما ينطوي عليه التصور السياسي نفسه. وكما ورد في الدرس الأول: 2. 2، التصور السياسي هو جزء من المذاهب الشمولية المعقولة المتنوعة التي تدوم في المجتمع الذي تنظمه والتي يمكن لها أن تدعمه وهو أيضًا مقوم أساسي من مقوماتها ينسجم بطرق مختلفة معها.

2. هناك على الأقل أربعة اعتراضات من المرجح أن تثار ضد فكرة الوحدة الاجتماعية القائمة على إجماع تقاطعي حول تصور سياسي للعدالة. أبدأ بأكثرها وضوحًا، ألا وهي أن الإجماع التقاطعي هو مجرد تسوية مؤقتة.

لتثبيت هذه الأفكار، سأستخدم حالة نموذجية لإجماع تقاطعي تفي بالغرض؛ وسأعود إلى هذا المثال من حين لآخر. وينطوي على ثلاث وجهات نظر: تؤكد وجهة النظر الأولى على التصور السياسي لأن مذهبها الديني وتصوره لحرية المعتقد[1] يؤديان إلى مبدأ التسامح ويضمنان الحريات الأساسية للنظام الدستوري.

(1) لقد وُضحت هذه الفكرة على لسان لوك في
A Letter Concerning Toleration (1690).

=

في حين أن وجهة النظر الثانية تؤكد التصور السياسي على أساس مذهب أخلاقي ليبرالي شمولي مثل ذاك الذي تقول به ليبرالية كل من كانط وميل. أما وجهة النظر الثالثة فوحدتها تفتقد إلى الانسجام النسقي: فبالإضافة إلى القيم السياسية التي يتم الاهتداء إليها من خلال تصور سياسي مستقل للعدالة، فإنها تشتمل على مجموعة كبيرة من القيم غير السياسية. دعنا نقول إن التعددية هي وجهة نظر، لأن كل فرع من هذه المجموعة لديه صيغته الخاصة القائمة على الأفكار المنبثقة عنه، ويجب أن يكون هناك توازن بين كل القيم إما في مجموعات أو منفردة، ضمن أصناف معينة من الحالات.

في هذه الحالة النموذجية يُعتبر المذهب الديني وليبرالية **كانط** كما ليبرالية **ميل** مذاهب عامة وشمولية. أما وجهة النظر الثالثة فهي شمولية جزئيًا فقط ولكنها تؤكد، مع الليبرالية السياسية، أنه في ظل ظروف مواتية بشكل معقول تجعل الديمقراطية ممكنة، فإن القيم السياسية عادة ما تتجاوز ما عداها من القيم غير السياسية التي تتعارض معها. وفي هذا الصدد تتفق الآراء السابقة مع هذه الأخيرة، وبالتالي فإن جميع الآراء تؤدي إلى الأحكام السياسية ذاتها تقريبًا، وإذن تتقاطع حول التصور السياسي.

3. لنبدأ بالاعتراض: سيظن البعض أنه حتى لو كان الإجماع التقاطعي مستقرًا بما فيه الكفاية، فإن فكرة الوحدة السياسية القائمة على إجماع تقاطعي يجب أن تُرفض، لأنها تتخلى عن أمل المجتمع السياسي وتوفر بدلًا من ذلك التفاهم الذي لا يعدو أن يكون، في جوهره، سوى تسوية مؤقتة. ونردّ على هذا الاعتراض بالقول

= يقول أشياء مثل: 1) لم يهب الله سلطة لأحد على آخر (ص 129)؛ 2) لا يمكن لأي شخص التخلي عن رعاية خلاصه الخاص لرعاية خلاص شخص آخر (ص. 129، 139، 154)؛ 3) لا يمكن إجبار الفهم بالقوة على الاعتقاد (ص 129). 4) لا يُكلف الحاكم المدني برعاية النفوس لأن ذلك سيحدد الإيمان بالمكان الذي ولد فيه الشخص (ص. 130)؛ 5) الكنيسة هي مجتمع تطوعي، ولا أحد ملزم بالانضمام لأي كنيسة بعينها ويجوز له أن يتركها بحرية كما انضم إليها (ص 131)؛ 6) لا يؤثر العزل الكنسي على العلاقات المدنية (ص 134)؛ 7) لا نغنم خلاصنا ومرضاة الله إلا بالإيمان والإخلاص الذاتي. الصفحات تحيل إلى طبعة:
W. Gough, *Two Treaties of Government with A Letter on Toleration* (Oxford: Basil Blackwell, 1956). Other writers on toleration would have served as well).

إنه يجب التخلي عن أمل المجتمع السياسي، إذا كنا نعني بمجتمع كهذا مجتمعًا سياسيًا متحدًا عن طريق تأكيد المذهب الشمولي ذاته. وهذا الاحتمال تستبعده حقيقة التعددية المعقولة مع رفض الاستخدام غير العادل لسلطة الدولة للتغلب عليه[1]. وتتعلق المسألة الجوهرية بالسمات المهمة لمثل هذا الإجماع التقاطعي وكيفية تأثيرها على التوافق الاجتماعي ونوعية خُلقية الحياة العامة. وآتي الآن إلى النظر في السبب الذي يجعل من إجماع تقاطعي ليس مجرد تسوية مؤقتة.

يُستخدم مصطلح «تسوية مؤقتة» عادة لتوصيف معاهدة بين دولتين لا تتوافق أهدافهما ومصالحهما الوطنية. فعند التفاوض على معاهدة، سيكون من الحكمة والفطنة أن تضمن كل دولة أن الاتفاق المقترح يمثل نقطة توازن، أي أن شروط وأحكام المعاهدة مكتوبة بطريقة بحيث يكون معلومًا عموميًا ألا تستفيد دولة على حساب دولة أخرى فتنتهكها. ثم تُحترم المعاهدة لأن فيها مصلحتهما الوطنية، بما في ذلك مصلحتهما في الحفاظ على سمعتهما كدولتين تحترمان المعاهدات. لكن بشكل عام، كلتا الدولتين على استعداد لتحقيق أهدافهما على حساب الأخرى، ومتى تغيرت الظروف، يمكنهما فعل ذلك. يسلط هذا السياق الضوء على الكيفية التي تكون بها هذه المعاهدة مجرد تسوية مؤقتة. وهناك سياق آخر مماثل عندما

(1) تجدر الملاحظة أن ما هو غير قابل للتطبيق ليس كل قيم المجتمع (أذكّر أن المجتمع يُفهم على أنه جمعية أو مجتمع تعتمد وحدته على تصور شامل للخير) ولكن المجتمع السياسي وقيمه فقط. تفترض نظرية العدالة إنصافًا، كما تفعل وجهات النظر السياسية الليبرالية الأخرى أيضًا، أن قيم المجتمع ليست ضرورية فحسب بل قابلة للتحقيق، أولًا في مختلف الجمعيات التي تنشط في إطار البنية الأساسية، والثانية في تلك الجمعيات التي تمتد عبر حدود المجتمعات السياسية، مثل الكنائس والجمعيات العلمية. وترفض الليبرالية المجتمع السياسي كمجتمع، لأنه يؤدي، من بين أمور أخرى، إلى النفي النسقي للحريات الأساسية وقد يسمح باستخدام الدولة للقوة (القانونية) التي تحتكرها على نحو مستبد. وبطبيعة الحال، في المجتمع حسن التنظيم الذي تفترضه نظرية العدالة إنصافًا، يتقاسم المواطنون هدفًا مشتركًا، وهو هدف له أولوية مهمة: ألا وهو ضمان عدالة المؤسسات السياسية والاجتماعية، وتأمين العدالة للأشخاص بوجه عام، وما يحتاجه المواطنون لأنفسهم ويريدونه لغيرهم. وإذن، من الخطأ القول ليس للمواطنين أهداف مشتركة أساسية حسب وجهة النظر الليبرالية (الدرس الخامس: 7). كما أنه من الخطأ القول إن هدف العدالة السياسية ليس جزءًا مهمًا من هويتها غير الدستورية أو الأخلاقية (كما ناقشت ذلك في الدرس الأول: 5. 2). لكن يجب ألا نخلط بين هذا الهدف المشترك للعدالة السياسية وبين (ما أسميه) «تصور الخير». لمناقشة هذه النقطة الأخيرة، انظر Amy Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs* 14 (Summer 1985): 311, الهامش.

نفكر في توافق اجتماعي قائم على المصالح الفردية أو الجماعية أو نتيجة مفاوضات سياسية: ليست الوحدة الاجتماعية إلا ظاهرية لأن استقرارها يتوقف على استمرار الظروف التي تفرض تقارب المصالح.

4. من الواضح، إذن، بحسب الحالة النموذجية محل النظر أن الإجماع التقاطعي يختلف تمامًا عن التسوية المؤقتة. فمن خلال هذا المثال، نلاحظ جانبين: أولًا، موضوع التوافق، التصور السياسي للعدالة، هو في حد ذاته تصور أخلاقي. وثانيًا، يتم التأكيد على أسس أخلاقية، أي أنها تتضمن تصورات المجتمع والمواطنين كأشخاص، ومبادئ العدالة، وتصور للفضائل السياسية التي تتجسد من خلالها تلك المبادئ في الطابع الإنساني ويعبّر عنها في الحياة العامة. لذلك، فإن الإجماع التقاطعي، ليس مجرد إجماع على قبول بعض السلطات، أو على الالتزام بترتيبات مؤسسية معينة، تقوم على تقارب المصالح الفردية أو الجماعية. وكل أولئك الذين يؤيدون التصور السياسي ينطلقون من وجهة نظرهم الشمولية ويستفيدون من الأسباب الدينية والفلسفية والأخلاقية التي تؤيدها. وحقيقة أن الناس يؤيدون التصور السياسي ذاته، انطلاقًا من هذه الأسباب لا تجعل تأييدهم ذلك، والحالة تلك، أقل دينيًا، أو فلسفيًا، أو أخلاقيًا لأن صدقية تلك الأسباب تحدد طبيعة تأييدهم.

ويرتبط الجانبان المذكوران آنفًا للإجماع التقاطعي -الهدف أخلاقي والأسباب الأخلاقية- بجانب ثالث، هو الاستقرار. وهذا يعني أن أولئك الذين يؤكدون وجهات النظر المختلفة الداعمة للتصور السياسي لن يسحبوا دعمهم لها إذا ما صارت لوجهة نظرهم قوة نسبية في المجتمع وهيمنت في النهاية. وطالما تم التأكيد على وجهات النظر الثلاث وعدم مراجعتها، فإن التصور السياسي سيظل مدعومًا بغض النظر عما قد يشهده توزيع السلطة السياسية من تغيرات. فكل وجهة نظر تدعم التصور السياسي لمصلحتها، أو على أساس مزاياه الخاصة. ومحرار ذلك هو ما إذا كان الإجماع مستقرًا رغم ما يطرأ على توزيع القوى بين وجهات النظر من تغيرات. وأن سمة الاستقرار هذه تسلط الضوء على التناقض الأساسي بين إجماع تقاطعي وتسوية مؤقتة التي يعتمد استقرارها على المصادفة وتوازن القوى النسبية.

ويتضح هذا الأمر أكثر عندما نغير مثالنا ليشتمل على وجهات نظر الكاثوليك والبروتستانت في القرن السادس عشر. ففي ذلك الوقت لم يكن هناك إجماع تقاطعي حول مبدأ التسامح. فقد رأت كلتا الطائفتين أنه من واجب الحاكم أن يحافظ على الدين الصحيح وأن يقمع انتشار الهرطقة والمذهب الخاطئ[1]. وفي مثل هذه الحالة، فإن قبول مبدأ التسامح سيكون في الواقع مجرد تسوية مؤقتة، لأنه إذا هيمنت أيّ من الطائفتين، فلن يُحترم مبدأ التسامح. ولا يمكن للاستقرار القائم على توزيع القوى أن يدوم. وطالما كانت وجهات النظر هذه مثل الكاثوليكية والبروتستانتية في القرن السادس عشر أقلية، ومن المرجح أن تظل كذلك، فإنها لا تؤثر بشكل كبير على نوعية خُلقية الحياة العامة وعلى أساس التوافق الاجتماعي. وفي الواقع تظل الأغلبية الساحقة في المجتمع، واثقة من أن توزيع السلطة سيمتد وستتقاسمه وجهات النظر بشكل موسع ضمن إجماع تقاطعي يؤكد التصور السياسي للعدالة الذي ينسجم مع المصلحة التي يبتغيها. لكن إذا تغير هذا الوضع، فإن نوعية خُلقية الحياة السياسية ستتغير أيضًا بشكل لا تخطئه العين ولا يحتاج أيّ تعليق.

5. في الختام أعلق بإيجاز على ما قد نسميه «عمق وامتداد إجماع تقاطعي» وخصوصية محوره؛ بمعنى، ما مدى العمق الذي ينفذ إليه الإجماع داخل مذاهب المواطنين الشمولية؟ وما مدى امتداد المؤسسات التي ينطبق عليها؟ وما مدى خصوصية هذا التصور الذي يُتفق حوله؟

جاء في التحليل السابق أن الإجماع ينحصر في الأفكار الأساسية التي يتم من خلالها صياغة نظرية العدالة إنصافًا. إنه يفترض اتفاقًا عميقًا بما يكفي للوصول إلى أفكار مثل فكرة المجتمع كنظام منصف للتعاون وفكرة المواطنين بوصفهم متعقلين وعقلانيين وأحرارًا ومتساوين. أما بالنسبة لامتداد هذا الإجماع، فإنه يشمل مبادئ وقيم التصور السياسي (في هذه الحالة، تلك المتعلقة بالعدالة)

(1) W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London: Methuen, 1941), pt. I, chap. S, pt. II, chap. 9, pt. III, Chaps. 4, 6, 8 ; and Quentin Skinner, *The Foundatiom of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. II, esp. pt. III.

وينطبق على البنية الأساسية ككل. وهذه الدرجة من العمق والامتداد والدقة تساعد على تثبيت الأفكار ولكن لا يجب أن تغيب عن أذهاننا المسألة الرئيسة: بما يتفق مع الافتراضات الواقعية المعقولة، ما هو تصور العدالة السياسية الأكثر عمقًا وامتدادًا القابل للتنفيذ؟

بطبيعة الحال، هناك إمكانيات أخرى. فلم أفترض أن إجماعًا تقاطعيًا حول تصور سياسي يمثل شرطًا ضروريًا لأنواع معينة من الوحدة والاستقرار الاجتماعيين. وإنما قلت لا يكون ذلك كافيًا إلا بتوافر شرطين آخرين، لتشكيل الأساس الأكثر معقولية للوحدة الاجتماعية الممكنة بالنسبة إلينا (الدرس الأول: 8. 1). ومع ذلك، وكما اقترح **باير**، قد يكون الإجماع الأقل عمقًا على مبادئ وقواعد دستور سياسي قابل للتنفيذ كافيًا لأهداف أقل أهمية ويسهل الاهتداء إليه. وفي الواقع، يُعتقد أننا حققنا فعلًا شيئًا من هذا القبيل في الولايات المتحدة. فبدلًا من أن نفترض أن الإجماع ما يفتأ يتعمق حتى ينفذ إلى تصور سياسي يشمل مبادئ البنية الأساسية ككل، قد يشمل إجماع تقاطعي بعض المبادئ السياسية الإجرائية الأساسية للدستور فقط[1]. أعود إلى هذه المسائل في الفقرتين 6 و7 عندما أناقش الخطوات التي تقود إلى «الإجماع الدستوري»، كما سأدعوه، الإجماع التقاطعي.

الفقرة الرابعة: الإجماع التقاطعي لا هو لا مبالي ولا هو ريبي

1. أنتقل الآن إلى الاعتراض الثاني على فكرة الإجماع التقاطعي حول تصور سياسي للعدالة: أي أن تجنب المذاهب العامة والشمولية ينطوي على لامبالاة أو ريبية حول ما إذا كان التصور السياسي للعدالة صحيحًا، على العكس من المعقول بالمعنى البنائي. قد يبدو أن هذا التجنب يوحي بأن مثل هذا التصور قد يكون الأكثر معقولية بالنسبة إلينا حتى عندما لا يكون صحيحًا، كما لو أن الحقيقة كانت ببساطة خارجة عن هذا السياق. وردًا على ذلك، سيكون كارثيًا أن يشكك تصور سياسي

(1) هذه النقاط صاغها **كورت باير** Kurt Baier في مناقشة قيمة في «Justice and the Aims of Political Philosophy», *Ethics* 99 (July 1989): 771 -90.
إن فكرته عن الإجماع حول المبادئ الدستورية (التي يعتقد كثيرًا أنها فكرتنا)، وليس حول تصور العدالة، موجودة في الصفحة 577 وما بعدها.

في الحقيقة أو لا يبالي بها، أقل بكثير من أن يواجهها. إن من شأن مثل هذا الريبية أو اللامبالاة أن يضعا الفلسفة السياسية في معارضة العديد من المذاهب الشمولية، وبالتالي يخطئ من البداية هدفه في تحقيق إجماع تقاطعي.

إننا نحاول، قدر المستطاع، ألا نؤكد أو نرفض أي وجهة نظر دينية أو فلسفية أو أخلاقية شمولية، أو نظرية الحقيقة ووضع القيم المرتبطة بها. وبما أننا نفترض أن كل مواطن يؤكد مثل وجهة النظر هذه، فإننا نأمل أن يتمكن الجميع من قبول التصور السياسي على أنه حقيقي أو معقول من وجهة نظرهم الخاصة، مهما كانت. إذا فهمنا بشكل صحيح، إذن، فإن التصور السياسي للعدالة لا يجب أن يكون غير مبال، على سبيل المثال، بالحقيقة في الفلسفة والأخلاق أكثر من مبدأ التسامح، وإذا فهمنا بشكل مناسب، لا بد أن يكون غير مبالٍ بالحقيقة في الدين. وبما أننا نسعى إلى أساس متفق عليه للتسويغ العمومي فيما يتعلق بمسائل العدالة، وبما أنه لا يمكن توقع أي اتفاق سياسي حول تلك المسائل الخلافية، فإننا ننتقل بدلًا من ذلك إلى الأفكار الأساسية التي يبدو أننا نتقاسمها من خلال الثقافة السياسية العمومية. ونحاول انطلاقًا من هذه الأفكار بلورة تصور سياسي للعدالة يتطابق مع قناعاتنا الراسخة جدًا عن تروّ مستحق. وبمجرد أن يتم ذلك، قد يرى المواطنون في مذاهبهم الشمولية أن التصور السياسي للعدالة صائب، أو معقول، أيًا كان ما تسمح به وجهة نظرهم.

2. قد لا يكون البعض مقتنعين بهذا؛ وقد يجيبون أنه على الرغم من هذه الاحتجاجات، يجب أن يُعبِّر التصور السياسي للعدالة عن اللامبالاة أو الريبية. من ناحية أخرى، لا يمكن طرح المسائل الدينية والفلسفية والأخلاقية الأساسية جانبًا لأنه يصعب حلّها سياسيًا، أو قد تكون عصية عن الحل. قد يقال إن بعض الحقائق تخص المسائل المهمة جدًا التي يجب أن نخوض الصراعات حولها، حتى لو كان ذلك يرتقي إلى مرتبة الحرب الأهلية. ولهذا نقول أولًا إن المسائل لا تُستبعد من الأجندة السياسية، إذا جاز التعبير، فقط لأنها مصدر للصراع. إننا ننادي بدلًا من ذلك بتصور سياسي للعدالة لتمييز، أيّ من بين تلك المسائل، التي يمكن استبعادها بشكل معقول من الأجندة السياسية والتي لا يمكن استبعادها. وستكون بعض

المسائل التي لا تزال مدرجة في الأجندة مثيرة للجدل، على الأقل إلى حد ما. وهذا أمر طبيعي بالنسبة للمسائل السياسية.

ولتوضيح هذا الأمر: نفترض، من داخل التصور السياسي للعدالة، أن بإمكاننا اعتبار كلٍ من الحرية المتساوية للضمير، الأمر الذي يجعل حقائق الدين مستبعدة من الأجندة السياسية، والحريات السياسية والمدنية المتساوية، التي تستبعد، من خلال استعباد الاسترقاق والقنانة، إمكانية هذه المؤسسات من الأجندة[1]. لكن لا تزال هناك مسائل مثيرة للجدل حتمًا: على سبيل المثال، كيف نرسم الحدود بين الحريات الأساسية على نحو دقيق عندما تتعارض (أين نقيم «الجدار العازل بين الكنيسة والدولة»)؛ كيف نفسر متطلبات العدالة التوزيعية حتى عندما يكون هناك اتفاق واسع على المبادئ العامة التي تنطبق على البنية الأساسية؛ وأخيرًا،

(1) للتوضيح: عندما يتم استبعاد بعض المسائل من الأجندة السياسية لم يعد ينظر إليها على أنها مواضيع مناسبة للقرار السياسي بالأغلبية أو لأشكال أخرى من التصويت الأكثر تعددية. على سبيل المثال، فيما يتعلق بالحرية المتساوية للضمير ورفض الاسترقاق والقنانة، فإن هذا يعني أن الحريات الأساسية المتساوية في الدستور التي تشمل هذه المسائل يُنظر إليها بشكل معقول على أنها ثابتة، كما تمت تسويتها بشكل صحيح مرة واحدة وإلى الأبد. فهي جزء من الميثاق العمومي لنظام دستوري وليست موضوعًا مناسبًا للنقاش العمومي والتشريعات القائمة، كما لو كان يمكن تغييرها، بطريقة أو بأخرى من قبل الأغلبيات السائدة. وعلاوة على ذلك، تقر الأحزاب السياسية الأكثر رسوخًا بالمثل بأن هذه المسائل قد تمت تسويتها. انظر
Stephen Holmes, «Gag Rules or the Politics of Omission», in *Constitutional Democracy*, edited by). Elster and R. Slagstad (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
وبطبيعة الحال، فإن استبعاد بعض المسائل بشكل معقول من الأجندة السياسية لا يعني أن التصور السياسي للعدالة لا ينبغي أن يوفر الأسباب والمبررات التي تدعو إلى القيام بذلك. وفي الواقع، وكما أشرت أعلاه، ذلك ما يتعين على التصور السياسي فعله تمامًا. لكن عادةً ما تكون المناقشات الأوسع حول هذه المسائل بين المذاهب السياسية المختلفة والممتدة جذورها في المذاهب الشمولية جزءًا من الثقافة الخلفية (الدرس الأول: 2. 3).
أخيرًا، عندما نقول إن استبعاد بعض المسائل من الأجندة السياسية مرة واحدة وإلى الأبد، قد يعترض البعض على أننا قد نكون مخطئين، كما كنا في الماضي أخطأنا بشأن التسامح والاسترقاق. من المؤكد أننا كنا مخطئين، ولكن هل يشك أحد لهذا السبب في أن مبدأ التسامح قد يكون مخطئًا أو أنه من الخطأ إلغاء الاسترقاق؟ من يعتقد بجدية في ذلك؟ هل هناك أيّ فرصة حقيقية للخطأ؟ ومن المؤكد أننا لا نريد أن نقول: إننا نستبعد بعض المسائل من الأجندة السياسية في الحاضر، أو حتى في الانتخابات المقبلة، أو في الجيل المقبل. لماذا لا يكون استبعادها «مرة واحدة وإلى الأبد» أفضل طريقة لتسويتها؟ وباستخدام هذه العبارة، يعرب المواطنون على نحو متبادل عن التزامهم الثابت بكل ما يتعلق بوضعهم المشترك. إنهم يعربون عن مثل أعلى معين للمواطنة الديمقراطية.

مسائل تتعلق بالسياسات مثل استخدام الأسلحة النووية. وهذه المسائل لا يمكن استبعادها من النقاشات السياسية. لكن بتجنب المذاهب الشمولية، نحاول تجاوز الخلافات العميقة بين الدين والفلسفة عسى أن يكون لدينا بصيص من الأمل في الكشف عن أساس لإجماع تقاطعي مستقر.

3. ومع ذلك، عند تأكيد التصور السياسي للعدالة، قد يتعين علينا في نهاية المطاف أن نؤكد على الأقل جوانب معينة من مذهبنا الديني أو الفلسفي الشمولي (بالضرورة شمولي على نحو كامل)[1]. سيحدث هذا عندما يصر شخص ما، على سبيل المثال، على أن بعض المسائل أساسية بحيث إن ضمان تسويتها بشكل صحيح يبرر الصراع المدني. وقد يقال إن الخلاص الديني لأولئك الذين يحملون دينًا معينًا، أو خلاصًا لشعب بأكمله، يتوقف على هذا الصنف من المسائل. وفي هذه المرحلة نخشى ألا يكون لدينا خيار آخر سوى إنكار هذا التأكيد، أو أن نتخذ منه موقفًا، وبالتالي الحفاظ على ما كنا نأمل في تجنبه.

لفهم هذا، تخيل مؤمنين عقلانيين يدَّعون أن هذه المعتقدات مفتوحة ويمكن أن تنشأ بالكامل عن العقل (رغم ندرة هذا الموقف)[2]. وفي هذه الحالة ينكر المؤمنون ببساطة ما نسميه «حقيقة التعددية المعقولة». لذلك نقول للمؤمنين العقلانيين أنهم مخطئون في إنكار هذه الحقيقة. لكن يعني ذلك ضرورة أن نقول إن معتقداتهم الدينية ليست صحيحة، لأن إنكار أن المعتقدات الدينية يمكن أن تكون ثابتة بشكل عمومي ومبرر عقليًا لا يعني أنها غير صحيحة. وبطبيعة الحال، لا نعتقد أن المؤمنين هنا يؤكدون ذلك، وهذا ما يظهر فيما نقوم به. وحتى لو لم نكن،

(1) كما قلت في الدرس الأول: 2، فإن مذهبًا يكون شموليًا على نحو كامل إذا كان يشمل جميع القيم والفضائل المعترف بها في نظام واحد محدد بدقة. في حين لا يكون مذهبًا شموليًا جزئيًا فقط إلا عندما يشمل عددًا من القيم والفضائل غير السياسية، وقد صيغ بطريقة فضفاضة. ويتضح أن هذا النطاق المحدود والارتخاء مهمان فيما يتعلق بالاستقرار في الفقرة 6 أدناه.

(2) اقتبست فكرة المؤمنين العقلانيين من مناقشة **جوشوا كوهين** في
«Moral Pluralism and Political Consensus».
وردي مشابه له، كما أفهمه. كما يناقش **كوهين** حالة المؤمنين غير العقلانيين الذين لا يدّعون أن العقل يدعم عقيدتهم ولكنهم يدعون أنه لما كانت معتقداتهم صحيحة، فلا ضير في أن تُستخدم سلطة الدولة لفرضها بالقوة. ولقد تم الرد على هذا الادعاء في الدرس الثاني: 3.3.

على سبيل المثال، نؤيد شكلًا من أشكال حرية المعتقد التي تدعم حرية الضمير المتساوية، فإن ممارساتنا تعني، مع ذلك، أننا نعتقد أن الانهمام بشأن الخلاص لا يتطلب أي شيء لا يستقيم مع تلك الحرية. ومع ذلك، فإننا لا نطرح انطلاقًا من وجهة نظرنا الشمولية أكثر مما نعتقد أنه ضروري أو مفيد للهدف السياسي للإجماع.

4. القصد من هذا التقييد هو احترام حدود العقل العمومي (التي سنناقشها في الدرس السادس) كما ينبغي أن يكون. دعونا نفترض أنه من خلال احترام هذه الحدود نجحنا في الاهتداء إلى إجماع تقاطعي حول تصور للعدالة السياسية، سيكون بعد ذلك، على الأقل، معقولًا. قد يصر البعض على أن الاهتداء إلى هذا الاتفاق المتروي هو في حد ذاته سبب كاف للاعتقاد بأن هذا التصور صحيح، أو على أيّ حال محتمل بدرجة كبيرة. لكننا نمتنع عن هذه الخطوة الإضافية لأنها غير ضرورية وقد تتعارض مع الهدف العملي المتمثل في إيجاد أساس عمومي متفق عليه للتسويغ. وبالنسبة للكثيرين الصائب، أو الديني أو الميتافيزيقي متين الأساس، يتخطى حدود المعقول. إن فكرة إجماع تقاطعي تفرض أن يتخذ المواطنون هذه الخطوة بشكل فردي بما يتماشى مع وجهات نظرهم الخاصة[1].

ومتى تسنى لنظرية العدالة إنصافًا أن تصيّر الإجماع التقاطعي ممكنًا، فستواصل وتمدد حركة التفكير التي بدأت قبل ثلاثة قرون مع القبول التدريجي لمبدأ التسامح وأدت إلى حالة غير طائفية وحرية ضمير متساوية. هذا التمدد ضروري للاتفاق على تصور سياسي للعدالة في ضوء الظروف التاريخية والاجتماعية لمجتمع ديمقراطي من خلال تطبيق مبادئ التسامح على الفلسفة ذاتها وأن يُترك للمواطنين أنفسهم تسوية المسائل الدينية والفلسفية والأخلاقية وفقًا لوجهات النظر التي يؤكدونها بحرية.

(1) أستحضر هنا حقيقة أخرى مهمة من الدرس الثالث: 8. 3: أي أن أي مذاهب شمولية معقولة في الإجماع التقاطعي القائم صحيحة، فإن التصور السياسي نفسه صائب، أو يكاد، بمعنى يتم إقراره من قبل مذهب صائب. وتضمن حقيقة أي مذهب أن كل المذاهب تنتج التصور الصائب للعدالة السياسية، على الرغم من أن جميعها غير صائبة للأسباب الوجيهة التي يفترضها المذهب الصائب. لذا، وكما قلنا، عندما يختلف المواطنون، لا يمكن أن يكون جميعهم على صواب؛ لكن إذا كان أحد مذاهبهم صائبًا، فكل المواطنين على صواب، من الناحية السياسية.

الفقرة الخامسة: التصور السياسي ليس بالضرورة تصورًا شموليًا

1. الاعتراض الثالث هو أنه بينما ندرك أن إجماعًا تقاطعيًا ليس تسوية مؤقتة، كما حُددت، قد يقول البعض إن التصور السياسي القابل للتطبيق يجب أن يكون عامًا وكاملًا. وبدون هذه العقيدة، لا توجد وسيلة لتدبير العديد من الخلافات التي تنشأ في الحياة العامة بشأن العدالة. ويفترض هذا الاعتراض أيضًا أنه كلما كانت الأسس المفاهيمية والفلسفية لهذه الخلافات أعمق، كان مستوى التفكير الفلسفي أكثر شمولًا وعمومية إذا أراد المرء أن يكشف عن جذورها وأن يجد تدبيرًا مناسبًا لها. ويخلص الاعتراض إلى أنه لا جدوى ترجى من محاولة بلورة تصور سياسي للعدالة ينطبق صراحة على البنية الأساسية، بغض النظر عن أي مذهب شمولي. وكما رأينا للتو، قد يتعين علينا العودة بطريقة أو بأخرى إلى وجهة النظر هذه[1].

هذا الاعتراض طبيعي تمامًا، لأننا نميل إلى التساؤل: كيف يمكن أن نحكم على المطالبات المتعارضة؟ ومع ذلك، يوجد جزء من الإجابة في وجهة النظر الثالثة لحالتنا النموذجية. إن وجهة النظر هذه تعددية، كما قلنا، ولم تتوحد بشكل نسقي: فهي تشمل إلى جانب القيم السياسية التي صاغها تصور سياسي للعدالة قائم بذاته، مجموعة كبيرة مترابطة من القيم غير السياسية. لكل فرع من هذه المجموعة صيغة خاصة به تستند إلى أفكار مستمدة من داخله، مما يجعل كل القيم متوازنة فيما بينها (الفقرة 3.2). وهكذا يمكن النظر إلى التصور السياسي كجزء من مذهب شمولي، ولكنه ليس نتيجة قيم غير سياسية لهذا المذهب. ومع ذلك، فإن قيمها

(1) هناك تمييز بين وجهات النظر العامة والشمولية ووجهات النظر المجردة. عندما تنطلق نظرية العدالة إنصافًا من الفكرة الأساسية للمجتمع باعتباره نظامًا منصفًا للتعاون وتشرع في بلورة هذه الفكرة، يمكن القول بأن تصور العدالة السياسية قد يكون مجرد فكرة مجردة. إنه مجرد تجريد بالطريقة ذاتها التي يكون فيها تصور السوق التنافسية تمامًا، أو التوازن الاقتصادي العام، مجردا: أي أنه يكتفي بجوانب معينة من المجتمع باعتبارها ذات أهمية خاصة من وجهة نظر العدالة السياسية ويهمل الجوانب الأخرى. ولكن تظل مسألة ما إذا كان التصور الذي ينتج نفسه عامًا وشموليًا، مثلما استخدمت هذين المصطلحين، مسألة منفصلة. أعتقد أن الخلافات التي تنطوي عليها حقيقة التعددية المعقولة تجبر الفلسفة السياسية على تقديم تصورات مجردة للعدالة، إذا أرادت تحقيق أهدافها (الدرس الأول: 8.2)؛ لكن الخلافات ذاتها تمنع هذه التصورات من أن تكون عامة وشمولية.

السياسية تتجاوز عادة كل القيم الأخرى التي تتعارض معها، على الأقل في ظل الظروف المواتية إلى حد معقول والتي تجعل الديمقراطية الدستورية ممكنة.

يعترف أولئك الذين يتبنون هذا التصور بالقيم والفضائل التي تنتمي إلى أوجه أخرى من الحياة. وهم يختلفون عن المواطنين الذين يتبنون وجهتي النظر الأولى والثانية في حالتنا النموذجية حيث يفتقدون إلى مذهب شمولي بشكل كلي[1] (في مقابل بشكل جزئي) تكون فيه كل القيم والفضائل مرتّبة بشكل أو بآخر نسقيًا. إنهم لا يقولون إن مثل هذا المذهب مستحيل، وإنما لا طائل من ورائه من الناحية العملية. وتكمن قناعتهم في أنه، ضمن النطاق الذي تسمح به الحريات الأساسية وغيرها من الترتيبات في النظام الدستوري العادل، يمكن لجميع المواطنين اتباع أسلوب حياتهم وفق شروط منصفة واحترام قيمه (غير السياسية) بشكل صحيح. ومتى تم تأمين الضمانات الدستورية، يعتقدون أنه لا يُرجح أن ينشأ تضارب في القيم يبرر معارضتهم للتصور السياسي ككل، أو حول مسائل أساسية مثل حرية الضمير، أو الحريات السياسية المتساوية، أو الحقوق المدنية الأساسية.

2. ويمكن أن تُفسر وجهة النظر الشمولية بشكل جزئي كما يلي: من الأفضل لنا ألا نفترض وجود إجابات معقولة وعامة للجميع أو حتى بشأن العديد من المسائل المتعلقة بالعدالة السياسية. وإنما يجب أن نكون، بدلًا من ذلك، مستعدين لقبول حقيقة أنه لا يمكن حل سوى عدد قليل من المسائل التي تُطرح علينا. وتتمثل الحكمة السياسية في تحديد ذلك العدد القليل من المسائل، ولا سيما تلك الأكثر إلحاحًا.

ومتى تسنى لنا ذلك، يجب أن نضع مؤسسات البنية الأساسية في إطارها بحيث لا تنشأ حولها خلافات تستعصي على الحل؛ ويجب علينا أيضًا أن نعترف بالحاجة إلى مبادئ واضحة وبسيطة بحيث نأمل أن يكون شكلها العام ومضمونها مفهومان عموميًا. فليس التصور السياسي في أحسن الأحوال إلا إطارًا توجيهيًا للمداولة والتفكير، يساعدنا في الاهتداء إلى اتفاق سياسي على الأقل حول

(1) للتمييز بين مذهب شمولي كلّي وآخر جزئي، انظر الدرس الأول: 2 .2.

الأساسيات الدستورية والمسائل الأساسية للعدالة. فإذا بدا وكأنه يوضح وجهة نظرنا ويجعل قناعاتنا الراسخة جدًا أكثر تماسكًا، وإذا ضيّق الفجوة بين القناعات الواعية لأولئك الذين يقبلون الأفكار الأساسية لنظام دستوري، فقد حقق غرضه السياسي العملي[1].

ويظل هذا صحيحًا حتى إذا لم نتمكن من تفسير اتفاقنا بالكامل: فنحن نعرف فقط أن المواطنين الذين يؤكدون التصور السياسي، والذين نشأوا على الأفكار الأساسية للثقافة السياسية العمومية وعلى دراية بها، يجدون أنه عندما يعتمدون إطار المداولة، تتقارب أحكامهم بشكل كاف بحيث يمكن الحفاظ على التعاون السياسي على أساس الاحترام المتبادل. فهم يرون أن التصور السياسي هو في حد ذاته عادة ما يكون كافيًا وقد لا يتوقعون فهما سياسيًا أفضل من ذلك أو أنهم يحتاجونه.

3. ولكن لنا أن نطرح هاهنا السؤال التالي: كيف يمكن لتصور سياسي للعدالة أن يُعبِّر عن القيم التي تتجاوز عادة، في ظل الظروف المواتية المعقولة التي تجعل الديمقراطية ممكنة، ما عداها من القيم التي قد تتعارض معها؟ من بين الأسباب الكامنة وراء ذلك، كما قلت، أن التصور السياسي للعدالة الأكثر معقولية بالنسبة لنظام ديمقراطي سيكون، بشكل كبير، تصورًا ليبراليًا. وهذا يعني أن عليه أن يحمي الحقوق الأساسية المألوفة ويمنحها أولوية خاصة؛ كما يتضمن تدابير لضمان حصول جميع المواطنين على وسائل مادية كافية للاستخدام الفعال لتلك الحقوق الأساسية. وفي مواجهة حقيقة التعددية المعقولة، تستبعد وجهة النظر الليبرالية من الأجندة السياسية أكثر المسائل إثارة للخلاف، وهو خلاف خطير لأن من شأنه أن يقوِّض أسس التعاون الاجتماعي.

إن فضائل التعاون السياسي التي تجعل من النظام الدستوري ممكنًا هي أيضًا فضائل عظيمة. أعني، على سبيل المثال، فضائل التسامح والاستعداد للقاء الآخرين في منتصف الطريق، وفضيلة المعقولية والإحساس بالإنصاف. وعندما تنتشر هذه

(1) انظر كتاب **نظرية في العدالة** صفحات 44 وما بعدها، و89 وما بعدها، و304 و364.

الفضائل في المجتمع على نطاق واسع وتدعم تصورها السياسي للعدالة، فإنها تُشكِّل خيرًا عامًّا عظيمًا جدًا، وهي جزء من رأس المال السياسي للمجتمع [1]. وهكذا، فإن القيم التي تتعارض مع التصور السياسي للعدالة وقيمه التي تغذيه، عادة ما تتجاوز ما عداها من القيم لأنها تتعارض مع الظروف ذاتها التي تجعل التعاون الاجتماعي المنصف ممكنًا على أساس الاحترام المتبادل.

4. أما السبب الآخر الذي يجعل القيم السياسية عادة ما تتجاوز ما عداها من القيم، فيكمن في أن خلافاتها الحادة مع القيم الأخرى محدودة جدًا. ويرجع ذلك إلى أنه عندما يدعم إجماع تقاطعي التصور السياسي، لا يُنظر إلى هذا التصور على أنه يتعارض مع القيم الدينية والفلسفية والأخلاقية الأساسية. ولا نحتاج إلى النظر في ادعاءات العدالة السياسية ضد ادعاءات وجهة النظر الشمولية هذه أو تلك؛ ولا نحتاج إلى القول بأن القيم السياسية هي في جوهرها أكثر أهمية من القيم الأخرى ولهذا السبب يتم تجاوز هذه القيم. بيد أن هذا ما نأمل في تجنبه، وتحقيق إجماع تقاطعي من شأنه أن يتكفل بذلك.

وختامًا: في ضوء حقيقة التعددية المعقولة، يكمن دور المصالحة القائمة على العقل العمومي، وبالتالي نتجنب الاعتماد على مذاهب عامة وشمولية، في أمرين: يتمثل الأول في أنه يحدد الدور الأساسي للقيم السياسية في التعبير عن شروط التعاون الاجتماعي المنصفة بما يتماشى مع الاحترام المتبادل بين المواطنين منظورًا إليهم بوصفهم أحرارًا ومتساوين؛ ويتمثل الثاني في أنه يكشف عن انسجام كافٍ بين القيم السياسية وغيرها من القيم في إجماع تقاطعي معقول. وهذا ما سنناقشه أدناه بمزيد من التفصيل.

(1) إن مصطلح «رأس المال» مناسب في هذا الصدد لأن هذه الفضائل تتراكم ببطء مع مرور الزمن ولا تعتمد فقط على المؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة (هي بدورها أنشئت على مهل)، ولكن أيضًا على تجربة المواطنين ككل ومعرفتهم بالماضي. ومرة أخرى، مثل رأس المال، فإن هذه الفضائل تتراجع قيمتها، إنجاز التعبير، ويجب أن تتجدد باستمرار من خلال إعادة التأكيد عليها وممارستها في الوقت الحاضر.

الفقرة السادسة: الخطوات التي تقود إلى إجماع دستوري

1. تتمثل آخر الصعوبات التي أراها في أن الإجماع التقاطعي طوباوي: أي أنه لا توجد قوى سياسية أو اجتماعية أو سيكولوجية كافية تحض على إجماع تقاطعي (متى فُقد)، أو تُؤمن استقراره (متى وجد). ولا يسعني إلا أن أتطرق إلى هذه المسألة وأرسم الخطوط العريضة لمسار الاهتداء إلى هذا الإجماع وضمان استقراره.

ويفترض ذلك المسار مرحلتين. تنتهي المرحلة الأولى بإجماع دستوري[1]، وأما المرحلة الثانية فتنتهي بإجماع تقاطعي. يستجيب الدستور في المرحلة الأولى إلى بعض المبادئ الليبرالية للعدالة السياسية التي تحظى بإجماع دستوري حيث تُقبل هذه المبادئ ببساطة كمبادئ وليست مبنية على أفكار معينة حول المجتمع والشخص الخاصة بتصور سياسي، ناهيك عن تصور عمومي مشترك. وبالتالي فإن الإجماع يفتقد للعمق.

ففي الإجماع الدستوري، يضع الدستور الذي يستجيب إلى مبادئ أساسية معينة إجراءات انتخابية ديمقراطية لخلق التنافس السياسي داخل المجتمع. هذا التنافس لا يكون فقط بين الطبقات والمصالح ولكن أيضًا بين أولئك الذين يفضلون بعض المبادئ الليبرالية على ما عداها، لأي أسباب كانت. في حين هناك التوافق على بعض الحقوق والحريات السياسية الأساسية ـ الحق في التصويت وحرية التعبير السياسي وتكوين الجمعيات، وأي شيء آخر ضروري للإجراءات الانتخابية والتشريعية الديمقراطية ـ هناك خلاف بين أولئك الذين يتبنون مبادئ ليبرالية حول مضمون هذه الحريات والحقوق الأكثر دقة وحدودها، وكذلك حول أيّ الحقوق والحريات الأخرى التي يجب اعتبارها أساسية وجديرة بالحماية القانونية، إن لم تكن الحماية الدستورية. إن الإجماع الدستوري يفتقد للعمق وللامتداد أيضًا:

(1) فيما يتعلق بفكرة الإجماع الدستوري، أنا مدين لوجهة نظر **كورت باير** المذكورة في هامش من الفقرة 4 أعلاه. وأنا مدين أيضًا لـ**ديفيد بيرتز** David Peritz للمراسلات القيّمة وللتعليقات السديدة على مضامين هذه الفقرة. ولولاهما ما كان لي أن أراجع تحليلي الأولي على النحو الوارد في VI-VII من «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (February 1987).

فهو ضيّق النطاق بحيث لا يشمل البنية الأساسية، وإنما فقط الإجراءات السياسية للحكم الديمقراطي.

2. كيف يمكن الاهتداء إلى إجماع دستوري؟ لنفترض أنه في ظرف معين، وبسبب أحداث تاريخية طارئة مختلفة، تُقبل بعض المبادئ الليبرالية للعدالة على أنها مجرد تسوية مؤقتة، ويتم دمجها في المؤسسات السياسية القائمة. لقد جاء هذا القبول، دعنا نقول، بالطريقة نفسها تمامًا التي قُبل بها مبدأ التسامح الذي جاء كتسوية مؤقتة في أعقاب حركة الإصلاح: حيث قُبل في البداية على مضض، ولكن مع ذلك وفر الخيار العملي الوحيد لحرب أهلية لا نهاية لها ومدمرة. ولنا أن نسأل إذن: ماذا حدث على مر الزمن حتى تطور القبول الأولي لدستور يستجيب لهذه المبادئ الليبرالية للعدالة إلى توافق دستوري يتم فيه تأكيد هذه المبادئ نفسها؟

في هذه المرحلة، قد تبدو وجهات نظرنا الشمولية فضفاضة، وكذلك عدم شموليتها بشكل كامل، ولهذا الأمر أهميته الخاصة. وحتى نفهم هذا، دعونا نعود إلى حالتنا النموذجية التي انطلقنا منها (الفقرة 3.2). ويكون هذا المثال غير عادي عندما يتصف اثنان من المذاهب الثلاثة بالعمومية والشمولية على نحو كامل: المذهب الديني وتصوره لحرية المعتقد وليبرالية **كانط** أو **ميل** الشمولية. وفي هذه الحالات، قيل إن قبول التصور السياسي ينبثق عن المذهب الشمولي وحده ويتوقف عليه. ولكن إلى أي مدى يمكن أن يتوقف الولاء لمبدأ العدالة السياسية في مجال الممارسة فعليًا على معرفة أنه منبثق عن وجهة نظر شمولية والاعتقاد في ذلك؟ ألا يمكن اعتباره بدلًا من ذلك معقولًا في حد ذاته أو جزءًا من وجهة نظر تعددية يُعبِّر عنها المذهب الثالث في حالتنا النموذجية؟

تفترض هذه التساؤلات عدة إجابات ممكنة، وحتى نبسِّط المسألة أكثر نميّز بين ثلاث حالات: في الأولى، تُستمد المبادئ السياسية من مذهب شمولي؛ وفي الثانية ليست منبثقة عن ذلك المذهب ولكنها متوافقة معه؛ وفي الثالثة ليست متوافقة معه. وعادة لا نقرر في الحياة اليومية، أيّ من تلك الحالات الأفضل، بل إننا لا نعبأ بهذا الأمر أصلًا. فأن نقرر أيها الأفضل من شأنه أن يثير إشكاليات على درجة كبيرة من التعقيد. وليس من الواضح أننا بحاجة إلى أن نقرر ذلك. لا ينظر إلى المذاهب

الدينية والفلسفية والأخلاقية لمعظم الناس باعتبارها مذاهب عامة وشمولية، وتلك وجوه تفترض تغيرات في الدرجة. وهذا الأمر يوحي بعديد المطبات، إذا جاز التعبير، ذلك أن وجهات النظر الشمولية هذه تلتحم بطرق شتى مع مبادئ العدالة الليبرالية بشكل فضفاض (جزئيًا)، وتسمح بطرق شتى في حدود المبادئ السياسية للعدالة بمتابعة مختلف المذاهب الشمولية (جزئيًا).

وهذا يوحي بأن العديد من المواطنين، إن لم يكن معظمهم، يؤكدون على مبادئ العدالة المتضمنة في دستورهم وممارستهم السياسية من دون أن يكون لهم أن يقيموا أيّ علاقة خاصة، بطريقة أو بأخرى، بين تلك المبادئ ووجهات نظرهم الأخرى. قد يكون على المواطنين أن يقدّروا أولًا الخير الذي تحققه تلك المبادئ لهم ولأقربائهم، وكذلك للمجتمع ككل، ومن ثم تأكيدها على هذا الأساس. ومتى تبيّن لهم في وقت لاحق عدم توافق بين مبادئ العدالة ومذاهبهم الأكثر عمومية، بإمكانهم، عندئذ، أن يعدلوا أو يراجعوا هذه المذاهب على نحو أمثل، بدلًا من رفض تلك المبادئ[1].

3. عند هذه النقطة، لنا أن نسأل: ما هي القيم السياسية التي قد تغنمها المبادئ الليبرالية للعدالة؟ بطبيعة الحال، يمكن أن يكون الولاء للمؤسسات والمبادئ التي تنظمها مبنيًا جزئيًا على المصالح الفردية والجماعية مع مرور الزمن، والمواقف التقليدية، أو ببساطة على الرغبة في التوافق مع ما هو متوقع ومعتاد. ويمكن أيضًا أن تشجع الـولاءات المعممة من قبل المؤسسات التي تؤمن لجميع المواطنين القيم السياسية المنضوية تحت ما يدعوه هارت «الحد الأدنى من مضمون القانون الطبيعي». لكن ما يعنينا هنا هو الأسس الأخرى للولاء التي تنشأ عن مبادئ العدالة الليبرالية[2].

---

(1) جدير بالملاحظة أننا نميز هاهنا بين الولاء الأولي للتصور السياسي أو تقديره، والتعديل أو المراجعة اللاحقة للمذاهب الشمولية التي يقودها إليها هذا الولاء أو التقدير عندما تنشأ تناقضات. هذه التعديلات والمراجعات التي قد نفترض أنها ستحدث ببطء مع مرور الوقت حيث يشكل التصور السياسي وجهات نظر شمولية تتوافق معه. وأنا مدين **لصامويل شيفلر** Samuel Scheffler، فيما يتعلق بالفكرة الرئيسة لهذه المقاربة.

(2) انظر

The Concept of Law (Oxford: Clarendon Press, 1961), pp. 189-95, =

عندما تنظم المبادئ الليبرالية المؤسسات السياسية الأساسية فعليًا، فإنها تستجيب لثلاثة متطلبات لإجماع دستوري مستقر. أولًا، بالنظر إلى التعددية المعقولة- حقيقة تؤدي إلى اعتبار نظام الحكم الدستوري بمنزلة تسوية مؤقتة في المقام الأول - فإن المبادئ الليبرالية تستوفي الشرط السياسي الملح لتثبيت، مرة واحدة وإلى الأبد، مضمون بعض الحقوق والحريات السياسية الأساسية، ومنحها أولوية خاصة. وهذا يستبعد هذه الضمانات من الأجندة السياسية ويضعها خارج نطاق حساب المصالح الاجتماعية، مما يضع قواعد التنافس السياسي على نحو واضح ومتين. وعلى أهمية هذا الحساب فيما يتعلق بهذه المسائل، فإن وضع هذه الحقوق والحريات ومضمونها يظلان معلّقين. فهو يُخضعها للظروف المتغيرة للزمان والمكان، ومن خلال إثارة رهانات الخلاف السياسي على نحو كبير، يزيد بشكل خطير من انعدام الأمن والعداء في الحياة العامة. ومن شأن رفض استبعاد هذه المسائل من الأجندة السياسية أن يُؤبِّد الانقسامات العميقة الكامنة في المجتمع. إنه يشي بالميل إلى إحياء هذه التناقضات على أمل الحصول على وضع أكثر مؤاتاة إذا كانت الظروف اللاحقة مواتية.

4. يرتبط المتطلب الثاني لإجماع دستوري مستقر بنوع من العقل العمومي الذي يفترضه تطبيق مبادئ العدالة الليبرالية. وبالنظر إلى مضمون هذه المبادئ، فإنها تحيل فقط على الحقائق المؤسسية المتعلقة بالسياسات والإجراءات والحقوق والحريات الأساسية، وتوافر الفرص وأفضل الوسائل الضرورية، يمكن تطبيق المبادئ الليبرالية وفقًا للمبادئ التوجيهية المعتادة للتحقيق العمومي وقواعد تقييم البراهين[1]. علاوة على ذلك، في ضوء حقيقة التعددية المعقولة، يجب تحديد تلك الخطوط التوجيهية والمبادئ بالإحالة على أشكال التفكير والحجج المتاحة

= حول ما يسميه هارت «الحد الأدنى من مضمون القانون الطبيعي». أفترض أن التصور الليبرالي (مثل العديد من التصورات المألوفة الأخرى) يتضمن هذا الحد الأدنى من المضمون. وهكذا أركز في المتن على أسس الولاء الذي يولده مثل هذا التصور في مضمون مبادئه المميزة.

(1) وتناقش هذه الخطوط التوجيهية في الدرس السادس:4 وتدخل في فكرة الخيرات الأولية التي عرضتها في الدرس الخامس: 3ـ4. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه نظرًا لأننا نتعامل هنا مع الإجماع الدستوري، وليس مع الإجماع التقاطعي، فإن قيم العقل العمومي أكثر تقييدًا مما هي عليه في الحالة الأخيرة. أنا مدين **لديفيد بيريتز** فيما يتعلق بهذه الملاحظة.

للمواطنين بشكل عام، وذلك ما يفترضه الحس السليم، ومن خلال إجراءات العلوم ونتائجها عندما لا تثير الجدل. وهذا يساعد على التأكد من أن العقل العمومي يمكن أن يُنظر إليه عموميًا ـ كما ينبغي أن يكون ـ صحيحًا وموثوقًا به بشكل معقول وفقًا لشروطه الخاصة.

ومن ثم فإن تطبيق المبادئ الليبرالية ينطوي على بساطة معينة. ولتوضيح ذلك نقول: حتى إذا تم تبني المبادئ الغائية العامة والشمولية كمبادئ سياسية للعدالة، فإن شكل الاستدلال العمومي الذي تحدده يميل إلى أن يكون غير عملي من الناحية السياسية، لأنه إذا أخذت الحسابات النظرية المبلورة في تطبيق مبادئها عموميًا بعين الاعتبار في مسائل العدالة السياسية، فإن هذه الحسابات المعقدة جدًا والتي تحمل في طياتها هواجس الشك والتحوط لا بد أن تجعل المواطنين، الذين لديهم وجهات نظر ومصالح متعارضة، متوجسين جدًا في محاجة بعضهم البعض. (ولا سيما عندما يتعلق الأمر، مثلًا، بتطبيق مبدأ المنفعة على الإجراءات الدستورية والمسائل العامة للسياسة الاجتماعية، ناهيك عن البنية الأساسية). إن المعلومات التي تفترضها هذه الحسابات يصعب الحصول عليها إن لم يكن مستحيلًا، وغالبًا ما تكون هناك صعوبات يتعذر تجاوزها للاهتداء إلى التقييم الموضوعي والذي يحظى بالتوافق. وعلى الرغم من أننا نعتقد أن مبرراتنا أمينة ولا تخدم المصلحة الفردية، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنه من المعقول أن نتوقع من الآخرين أن يتحوطوا حتى لا يكونوا من الخاسرين إذا ساد تبريرنا[1].

5. يتوقف المتطلب الثالث للإجماع التقاطعي الدستوري المستقر الذي يتحقق من خلال استجابته للمبادئ الليبرالية على نجاح المتطلبين السابقين. تميل المؤسسات السياسية الأساسية التي تتضمن هذه المبادئ وشكل العقل العمومي الذي يظهر في تطبيقها عندما تعمل بفعالية ونجاح لفترة زمنية مطولة (كما أفترض هنا) إلى تعزيز المزايا التعاونية للحياة السياسية: فضيلة المعقولية والإحساس

(1) قد يُقال: يجب أن تكون الحجج والبراهين المؤيدة للأحكام السياسية، إن أمكن، لا سليمة فحسب، بل يمكن أن يُنظر إليها عموميًا على أنها سليمة. إن المبدأ القائل بأن العدالة لا يجب أن تتحقق فقط، بل يجب أن يُنظر إليها على أنها كذلك، صائب لا فقط في القانون وإنما في العقل العمومي أيضًا.

بالإنصاف، وروح التوافق والاستعداد للقاء الآخرين في منتصف الطريق، وهذه كلها مرتبطة بالاستعداد للتعاون مع الآخرين وفق الشروط السياسية التي يمكن لأي شخص أن يقبلها عموميًا.

يكمن تفسير هذا في تطبيق السيكولوجيا الأخلاقية كما عرضناها في الدرس الثاني: 7. أذكر أننا قلنا إلى جانب ملكة صياغة تصور للخير، إنه يكون للمواطنين القدرة على اكتساب تصورات للعدالة والإنصاف ورغبة في العمل كما تتطلب هذه التصورات، (2) عندما يعتقدون أن المؤسسات أو الممارسات الاجتماعية منصفة أو عادلة (بالمعنى الذي تحدده هذه التصورات)، فإنهم مستعدون للقيام بدورهم في تلك الترتيبات شريطة أن يكون لديهم تأكيد معقول بأن الآخرين سيقومون بدورهم أيضًا، (3) إذا سعى أشخاص آخرون عن قصد واضح إلى القيام بدورهم في ترتيبات منصفة أو عادلة، يميل المواطنون إلى تنمية ثقتهم فيهم، (4) تتعزز هذه الثقة مع استمرار نجاح الترتيبات التعاونية على مدى فترة أطول، (5) والأمر سيّان عندما يُعترف بالمؤسسات الأساسية التي تؤمن مصالحنا الأساسية اعترافًا أكثر رسوخًا وبشكل طوعي. وأشدد على أهمية دور العقل العمومي في هذا التفسير، لأنه من خلال استخدام المواطنون لهذا العقل والاسترشاد به يمكن أن يُعترف بمؤسساتهم السياسية والإجراءات الديمقراطية عن طيب خاطر. وعلى هذا الاعتراف ـ بناء على هذه النية الواضحة ـ يتوقف كل شيء تقريبًا.

وختامًا: في المرحلة الأولى من الإجماع الدستوري، تميل مبادئ العدالة الليبرالية، التي تم قبولها في البداية على مضض كتسوية مؤقتة ووقع تبنيها في الدستور، إلى تغيير المذاهب الشمولية للمواطنين بحيث يقبلون على الأقل مبادئ الدستور الليبرالي. وتضمن هذه المبادئ حقوقًا وحريات سياسية أساسية معينة، وتضع إجراءات ديمقراطية لخفض حدة التنافس السياسي، ولتسوية المسائل المتعلقة بالسياسة الاجتماعية. وإلى هذا الحد، تكون وجهات نظر المواطنين الشمولية معقولة إذا لم تكن كذلك من قبل: فالتعددية البسيطة تتحول إلى تعددية معقولة ويتحقق الإجماع الدستوري.

الفقرة السابعة: الخطوات التي تقود إلى إجماع تقاطعي

1. مهمتنا التالية هي وصف الخطوات التي يصبح بموجبها إجماع دستوري بشأن بعض مبادئ الحقوق والحريات السياسية الأساسية والإجراءات الديمقراطية إجماعًا تقاطعيًا كما سبق تعريفه (الفقرة 3). ويُذكر أننا نميز بين عمق وامتداد الإجماع التقاطعي، ومدى خصوصية مضمونه. ففي حين يتطلب عمق الإجماع التقاطعي أن تنهض مبادئه ومثله السياسية العليا على تصور سياسي للعدالة يستخدم الأفكار الأساسية للمجتمع والشخص كما توضحها نظرية العدالة إنصافًا، يتجاوز امتداده المبادئ السياسية التي ترسخ الإجراءات الديمقراطية ليشمل المبادئ التي تنطبق على البنية الأساسية ككل؛ ومن ثم، فإن مبادئه تحدد أيضًا حقوقًا جوهرية معينة مثل حرية الضمير وحرية التفكير، فضلًا عن المساواة المنصفة في الفرص والمبادئ التي تتعلق ببعض الحاجات الأساسية.

أخيرًا، فيما يتعلق بمدى خصوصية الإجماع التقاطعي، فإنني أفترض لأسباب بسيطة أن محوره تصور خصوصي للعدالة، تُعتبر نظرية العدالة إنصافًا مثالًا تقليديًا عنه. ومع ذلك، هناك إمكانية أخرى أكثر واقعية وأكثر قابلية للتحقق. وفي هذه الحالة، يكون محور الإجماع التقاطعي صنفًا من التصورات الليبرالية التي تتباين ضمن نطاق ضيّق نسبيًا. وكلما كان النطاق أكثر تقييدًا، كان الإجماع أكثر خصوصية. وفي مجتمع سياسي قوامه إجماع تقاطعي من هذا القبيل، ستكون العديد من تصورات العدالة متنافسة سياسيًا ومما لا شك فيه تتشكل بحسب المصالح والطبقات السياسية. عندما يتم توصيف الإجماع التقاطعي بهذه الطريقة، سيكون لدور نظرية العدالة إنصافًا مكانة خاصة ضمن التصورات التي تحدد محور الإجماع. وسأنظر في أمر هذه المكانة الخاصة أدناه (الفقرة 7. 4).

2. ما هي القوى التي تدفع الإجماع الدستوري نحو إجماع تقاطعي، حتى لو لم يتم الاهتداء إلى مثل ذلك إجماع على نحو كامل أبدًا وإنما فقط بشكل تقريبي في أفضل الحالات؟ أذكر بعض هذه القوى من حيث علاقتها بالعمق والامتداد، أو مدى خصوصية فئة التصورات التي تكوّن محور الإجماع وضيقها.

أما فيما يتعلق بالعمق، فحينما يتم الاهتداء إلى إجماع دستوري، يجب على

المجموعات السياسية أن تدخل المنتدى العمومي للمناقشات السياسية وتستدعي المجموعات الأخرى التي لا تشارك مذهبها الشمولي. وهذه الحقيقة تفترض أنه على العقلانيين أن يخرجوا من الدائرة الأضيق لآرائهم وأن يصوغوا تصورات سياسية بحيث يمكنهم تفسير وتبرير سياساتهم التي يرتؤونها لأوسع جمهور ممكن من أجل حشد الأغلبية. ومتى تسنى لهم ذلك، اهتدوا إلى بلورة تصورات سياسية للعدالة (بالمعنى الذي حددناه في الدرس الأول: 2). وتوفر هذه التصورات الأرضية المشتركة للمناقشة والأساس الأعمق لتفسير معنى المبادئ والسياسات التي تتبناها كل مجموعة وتبعاتها.

ومرة أخرى، تنشأ مشاكل دستورية جديدة لا مفر منها، ولو كان ذلك من حين لآخر. لنأخذ على سبيل المثال تعديلات إعادة الإعمار في أعقاب أزمة الحرب الأهلية. أجبر الجدل حول تلك التعديلات وغيرها من التعديلات الأساسية المجموعات المتنافسة على صياغة تصورات سياسية تتضمن أفكارًا أساسية في ضوء ما يمكن فهمه من الدستور إلى ذلك الحين. إن الإجماع الدستوري على مستوى المبادئ يُنظر إليه بغض النظر عن أي تصور أساسي للمجتمع والمواطنة ـ كل مجموعة لها أسبابها الخاصة ـ هو إجماع يؤخذ به حرفيًا. فهو يفتقر إلى الموارد التي تجد أساسها في التصورات السياسية لتوجيه التعديلات الدستورية وتفسيرها.

أما السبب الأخير فيتعلق بعمق الإجماع. ففي النظام الدستوري وفي ظل المراجعة القضائية أو المراجعة التي تجريها هيئة أخرى، سيكون من الضروري للقضاة، أو الموظفين المعنيين، تطوير تصور سياسي للعدالة يفسر في ضوئه الدستور وتقرر الحالات المهمة في رأيهم. وفي ضوء ذلك فقط يمكن اعتبار التشريعات دستورية أو غير دستورية ويكون لهم أساس معقول لتفسيرهم للقيم والمعايير التي تُضمن في الدستور بشكل ظاهر. وبديهي أن يكون لهذه التصورات دور مهم في سياسة النقاشات الدستورية.

3. دعونا ننظر فيما سيأتي في الاعتبارات المتعلقة بامتداد الإجماع. ويتمثل السبب الرئيس في ذلك هو أن الإجماع الدستوري السياسي والإجرائي المحض ما يفتأ يثبت ضيقه. لأنه ما لم يكن الشعب الديمقراطي موحدًا ومتماسكًا بما

فيه الكفاية، فإنه لن يسن التشريعات اللازمة لما تبقى من الأساسيات الدستورية والمسائل الأساسية للعدالة بحيث ينشأ خلاف بشأنها. يجب أن يكون هناك تشريع أساسي يضمن حرية الضمير وحرية التفكير بشكل عام وليس فقط حرية التعبير والتفكير السياسي. وبالمثل يجب أن يكون هناك تشريع يضمن حرية تكوين الجمعيات وحرية التنقل؛ وما إلى ذلك، وفضلًا عن ذلك ينبغي اتخاذ تدابير تضمن تلبية الحاجات الأساسية لجميع المواطنين حتى يتمكنوا من المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية[1].

وفيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة، ليست المشكلة في تلبية الحاجات بدلًا من مجرد الرغبات والتطلعات. ولا في إعادة التوزيع لصالح مساواة أكبر. فالمتطلب الدستوري الأساسي يكمن في أن باستطاعة الأشخاص ببساطة المشاركة في المجتمع كمواطنين، ناهيك عن كونهم مواطنين متساوين وليس ضمان مستوى معين من الرفاه المادي والاجتماعي. فليس من مشمولات التصور السياسي أن يحدد مستوى الرفاه والتعليم. ينبغي تدبر المجتمع المعني. ولكن هذا لا يعني أن المتطلب الدستور الأساسي ليس واضحًا تمامًا في حد ذاته: ذلك ما هو ضروري لإعطاء فكرة المجتمع، باعتباره نظامًا منصفًا من التعاون بين المواطنين الأحرار والمتساوين، وزنها المستحق، ولا ينبغي اعتباره مجرد سفسطة خطابيه على صعيد الممارسة كما على صعيد الخطاب.

وتتمثل النقطة الرئيسة فيما يتعلق بامتداد الإجماع في أن الحقوق والحريات والإجراءات المتضمنة في إجماع دستوري لا تشمل إلا جزءًا محدودًا من المسائل السياسية الأساسية التي ستتم مناقشتها. هناك قوى تميل إلى تعديل الدستور بطرق معينة ليشمل المزيد من الأساسيات الدستورية، أو غيرها من أجل سن التشريعات اللازمة مع نفس التأثير. في كلتا الحالتين، تميل المجموعات إلى تطوير تصورات سياسية واسعة النطاق تشمل البنية الأساسية ككل من أجل توضيح وجهة نظرها بطريقة منسجمة ومتسقة سياسيًا.

(1) Frank Michelman, «Welfare Rights in a Constitutional Democracy», *Washington Infinity Law Quarterly* (Summer 1979), esp. pp. 680-85.

4. أخيرًا، فيما يتعلق بمدى خصوصية الإجماع التقاطعي، أو مدى اتساع نطاق التصورات الليبرالية التي تحدده، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أمرين، يتعلق الأول بنطاق وجهات النظر التي يمكن صياغتها بشكل معقول انطلاقًا من الأفكار الأساسية حول المجتمع والشخص المتضمنة في الثقافة العمومية لنظام دستوري. وتعمل نظرية العدالة إنصافًا انطلاقًا من الأفكار الأساسية للمجتمع كنظام منصف للتعاون مع تصور للشخص على أنه حر ومتساوٍ. وتعتبر هذه الأفكار مركزية بالنسبة للمثل الأعلى للديمقراطية. هل هناك أفكار أخرى على نفس القدر من الأهمية، وإذا كانت موجودة، فهل ستنشأ عنها مبادئ ومثل عليا تختلف اختلافًا جذريًا عن مبادئ نظرية العدالة إنصافًا؟ قد نتصور أنه، مثله مثل غيره من الأمور المتساوية، فإن التصور السياسي الذي نبلوره انطلاقًا من مثل هذه الأفكار المحورية سيكون، لا محالة، نموذجيًا للإجماع التقاطعي، وهذا الصنف من الإجماع هو ما ينبغي أن نسعى لأجله دائمًا.

أما الأمر الثاني فيتمثل في أنه يمكن افتراض أن المصالح الاجتماعية والاقتصادية المختلفة تدعم تصورات ليبرالية مختلفة. وتُعبِّر الاختلافات بين التصورات، في جزء منها، عن تضارب بين هذه المصالح. دعونا نحدد المصالح المهمة لكل تصور على أنها تلك التي ستشجعها وتدعمها في بنية أساسية مستقرة تنظمها. سيتم تحديد امتداد التصورات الليبرالية حسب درجة التضارب بين هذه المصالح.

ليس لدي وقت لدراسة هذه المسائل التأملية. إنني أظن ببساطة أن الاختلافات بين التصورات الليبرالية أضيق عندما تنهض بشكل صحيح على أفكار سياسية أساسية في ثقافة عمومية ديمقراطية، وكلما كانت أكثر توافقًا مع المصالح الأساسية التي تدعمها في بنية أساسية مستقرة تنظمها، كان نطاق التصورات الليبرالية التي تحدد محور الإجماع أضيق. وحتى تستطيع نظرية العدالة إنصافًا تحديد هذا المحور، يبدو من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار الشرطين التاليين:

أ. تنهض نظرية العدالة إنصافًا بشكل صحيح على أفكار أساسية أكثر محورية.

ب. إنها مستقرة اعتبارًا للمصالح التي تدعمها وتشجعها.

وهكذا، إذا كانت التصورات الليبرالية التي صيغت بشكل صحيح انطلاقًا من الأفكار الأساسية لثقافة ديمقراطية عمومية تدعمها وتشجع المصالح السياسية والاقتصادية المتضاربة، وإذا لم تكن هناك طريقة لابتكار نظام دستوري للتغلب على ذلك، لا يمكن لإجماع تقاطعي كامل، على ما يبدو، أن يتحقق.

لقد بينت في هذا المقطع وفي المقطع السابق الطريقة التي يمكن من خلالها القبول المبدئي لتصور ليبرالي للعدالة باعتباره مجرد تسوية مؤقتة يمكن أن تتغير مع مرور الوقت في البداية إلى إجماع دستوري، ثم إلى إجماع تقاطعي. وخلال هذه العملية، يفترض أن المذاهب الشمولية لمعظم الأشخاص ليست شمولية على نحو كامل، مما يتيح إمكانية تطوير ولاء سياسي مستقل عن التصور السياسي يساعد على تحقيق إجماع تقاطعي. ويقود هذا الولاء المستقل بدوره الأشخاص إلى العمل عن قصد واضح وفقًا لأحكام الدستور، لأن لديهم تأكيدات معقولة (على أساس التجربة السابقة) أن الآخرين هم أيضًا سيلتزمون بها. وشيئًا فشيئًا، مع استمرار نجاح التعاون السياسي، يكتسب المواطنون ثقة متزايدة في بعضهم بعضًا. وذلك كل ما يمكن أن نقوله للرد على الاعتراض المبني على اعتبار أن فكرة الإجماع التقاطعي فكرة طوباوية.

الفقرة الثامنة: أيّة علاقة بين التصورات والمذاهب؟

1. لقد ميّزنا إجماعًا مستقرًا عن تسوية مؤقتة، ولاحظنا منذ البداية، أن التصور السياسي الذي نؤيده تصور أخلاقي وأن المواطنين على استعداد للعمل على أسس أخلاقية. ولقد ذكرنا أيضًا حجتين تضمنتهما أطروحة الليبرالية السياسية: أولًا، إن قيم السياسة قيم عظيمة ولا يمكن تجاوزها بسهولة؛ وثانيًا، هناك العديد من النظريات الشمولية المعقولة تعترف بأن مجال القيم الواسع ينبغي أن يتوافق مع القيم السياسية على النحو الذي يحدده التصور السياسي للعدالة أو أن يدعمها أو على الأقل ألا يتعارض معها من أجل نظام ديمقراطي. وهاتان الحجتان توفران الأساس للعقل العمومي، حيث إنهما توحيان بأن المسائل السياسية الأساسية

يمكن معالجتها من خلال الاحتكام إلى القيم السياسية التي يعبر عنها التصور السياسي المتجسد في الإجماع التقاطعي.

في هذه الظروف، يُشكّل التوازن بين الأسباب التي تظهر في المذهب الشمولي لكل مواطن، وليس حلًا وسطًا تفرضه الظروف، أساس احترام المواطنين لحدود العقل العمومي. قد يبدو أن أي فكرة واقعية عن مجتمع حسن التنظيم تعني ضمنًا وجود مثل هذا الحل الوسط. وفي الواقع، قد يُشير مصطلح «إجماع تقاطعي» إلى ذلك. يجب أن نظهر، إذن، أن الأمر ليس كذلك. ولنبين أنه لا داعي لتقديم أي تنازل، دعنا نوضح الطرق المختلفة التي يمكن أن يرتبط بها التصور السياسي بالمذاهب الشمولية من خلال العودة إلى الحالة النموذجية لإجماع تقاطعي يشبه الإجراء الوارد في الفقرة 3. 2، باستثناء أن وجهة نظر **ميل** تستبدل منفعية **بنثام وسيدجويك**. ويتألف هذا الإجماع من أربع وجهات نظر. وأترك المذهب الديني وتصوره لحرية المعتقد جانبًا إلى حين، وأنصرف إلى النظر في الثلاثة المتبقية.

2. بعد وجهة نظر الدينية، تأتي فلسفة **كانط** الأخلاقية من خلال مثلها الأعلى للاستقلالية الذاتية في المقام الأول. فمن وجهة نظره، أو من منظور قريب منها بما فيه الكفاية، يمكننا، مثلًا، استخلاص التصور السياسي من مبادئ العدالة وأولوياتها المناسبة. وإن أسباب النظر في البنية الأساسية للمجتمع كموضوع رئيس للعدالة هي أيضًا يمكن استخلاصها. وهنا تكون العلاقة ذات طابع استنتاجي، حتى وإن بدا كشف الحجج بطريقة صارمة للغاية صعبًا. والحقيقة هي أن الشخص الذي يؤكد مذهب **كانط**، أو ما شابه ذلك، يعتبر وجهة النظر هذه بمنزلة الأساس الاستنتاجي للتصور السياسي وبذلك تتكامل معها.

وأما وجهة النظر الثانية فهي منفعية **بنثام وسيدجويك**، في صيغتها الكلاسيكية الصارمة. في حين أنها قد تكون أكثر اعتدالًا كما في صيغتها القائمة على مبدأ المنفعة المتوسطة، ولن أهتم بهذا الأمر هاهنا. ولنفترض أن العلاقة في هذه الحالة بين وجهة النظر الشمولية والتصور السياسي هي علاقة تقريبية. فهذه الصيغة من المنفعية تدعم التصور السياسي بسبب معرفتنا المحدودة بالمؤسسات الاجتماعية بشكل عام ومعرفتنا بالظروف القائمة. وتشدد كذلك على الحدود المعقدة للقواعد

القانونية والمؤسسية وعلى البساطة الضرورية في الخطوط التوجيهية للعقل العمومي (الفقرة 4.6). وقد تقود هذه الأسباب وغيرها المنفعية إلى الاعتقاد بأن تصورًا سياسيًا للعدالة ليبرالي من حيث مضمونه مقنع، وربما أفضل، تقدير تقريبي قابل للتطبيق لما يجب أن يتطلبه مبدأ المنفعة من دون استثناء.

وأما وجهة النظر الثالثة فهي عبارة عن تصور تعددي لمجالات القيمة المتضمنة في التصور السياسي كتصور يشمل القيم السياسية. وما يميز وجهة النظر هذه هو أن المجالات المختلفة للقيمة ـ يمثل السياسي أحد تلك المجالات ـ توحدها (بقدر ما هي موحدة) إلى حد كبير الأفكار والتصورات المستمدة من المجال الخاص. لذلك، لكل مجال قيمة تصور مستقل خاص به. وفي إطار وجهة النظر التعددية الشمولية هذه، يتم تأكيد التصور السياسي من خلال الموازنة بين الأحكام التي تدعم القيم السياسية العظيمة ضد كل القيم التي تتعارض معها عادة في نظام ديمقراطي حسن التنظيم.

هناك العديد من وجهات النظر الأخرى الشمولية الممكنة، ولكن وجهات النظر الثلاث المذكورة تكفي لتوضيح بعض الروابط الممكنة بين وجهات النظر الشمولية والتصور السياسي. تنضاف إليها المذاهب الدينية وتصورها لحرية المعتقد. وهنا، على ما أظن، من التفاؤل القول إن جميع الأديان التاريخية الكبرى، باستثناء أصوليات معينة، تأخذ تلك الحرية بعين الاعتبار، وبالتالي يمكن اعتبارها مذاهب شمولية معقولة.

3. آتي الآن إلى النقطة الرئيسة: في الإجماع التقاطعي الذي يكون بين وجهات النظر التي وصفت للتو، ليس قبول التصور السياسي حلًا وسطًا بين أولئك الذين يؤيدون وجهات نظر مختلفة، بل ينهض على كل الأسباب المحددة في المذهب الشمولي الذي يؤيده كل مواطن.

يقينًا ترتبط كل وجهة نظر شمولية بالتصور السياسي بطريقة مختلفة. وإذ تؤيده جميعها، فإن وجهة النظر الأولى تؤيده لأن هذا التصور نابع منها وإذن ثمة رابط داخلي بينهما. أما وجهة النظر الثانية فتؤيده باعتباره مقنعًا وربما أفضل تقدير تقريبي قابل للتطبيق في ظل الظروف الاجتماعية العادية؛ وتؤيده وجهة النظر

الأخيرة لأنه ينهض على الأحكام الموزونة جيدًا التي توازن بين القيم المتنافسة، بلا استثناء. لا أحد يقبل التصور السياسي تحت ضغط التسوية السياسية. وبطبيعة الحال، ينهض القبول على شروط معينة. وتشير المنفعية إلى قيود على المعلومات وحدود عليا على تعقد القواعد القانونية. وتتطلع الليبرالية السياسية إلى وقائع عامة مثل وقائع التعددية المعقولة؛ وحتى في مذهب كانط، إذ ينطبق على البشر، يكيّف مضمون أوامر قطعية معينة مع قوانين الطبيعة، كما يكشف عنه أي تصور يكون مناسبًا لإجراءات تطبيق الأمر القطعي.

بيد أن تكييف مذهب لمتطلباته بسبب ظروف كهذه لا يعني تسوية سياسية، أو الاستسلام للقوة الغاشمة أو غير العقلانية في العالم. إنها ببساطة تتكيف مع الظروف العامة لأي عالم اجتماعي طبيعي وإنساني، يتعين على أي وجهة نظر سياسية أن تأخذها بعين الاعتبار.

4. وفي الختام: لقد ناقشتُ في هذا الدرس أربعة اعتراضات على الليبرالية السياسية وتصورها للوحدة الاجتماعية. اثنان من هذه الاعتراضات لهما أهمية خاصة: الأول هو تهمة الريبية واللامبالاة. والآخر هو أن الليبرالية السياسية لا تستطيع كسب الدعم الكافي لضمان مطاوعة مبادئها في العدالة. ويُرد على كل من هذه الاعتراضات من خلال إيجاد تصور ليبرالي معقول يمكن دعمه من خلال إجماع تقاطعي بين المذاهب المعقولة. ومن شأن هذا الإجماع أن يحقق مطاوعة هذه المبادئ عن طريق التوافق بين التصور السياسي ووجهات النظر الشمولية مع الاعتراف العمومي بالقيمة العظيمة للفضائل السياسية. يجب أن يكون النجاح في الاهتداء إلى مثل هذه الفلسفة السياسية الاجتماعية مستقلًا، قدر الإمكان، بشكل مناسب عن اهتمامات فلسفية أخرى، خاصة عن مشكلات وجدالات الفلسفة القديمة. ومن شأن هذا أن يفضي إلى الاعتراض على أن الليبرالية السياسية تشكك في الحقيقة الدينية والفلسفية والأخلاقية أو لا تبالي بقيمها. وبمجرد أن نربط دور التصور السياسي بحقيقة التعددية المعقولة وبما هو ضروري لأساس مشترك للعقل العمومي، يصبح هذا الاعتراض فاقدًا للوجاهة.

ترتبط هذه المسائل بالمسألة الأهم التي تتعلق بما إذا كانت الليبرالية السياسية

ممكنة. تتمثل إحدى الخطوات في تبين كيف نكشف عن إمكانية وجود إجماع تقاطعي في مجتمع ذي تقليد ديمقراطي قوامه حقيقة التعددية المعقولة. تفترض الفلسفة السياسية، في اتجاه تحقيق ذلك، الدور الذي منحه كانط للفلسفة بشكل عام: الدفاع عن الإيمان المعقول (الدرس الثالث: 2 .2). وكما قلت حينها، في حالتنا هذه يصبح الدفاع عن الإيمان المعقول متوقفًا على إمكانية وجود نظام دستوري عادل.

الدرس الخامس

أولوية الحق وأفكار الخير

تمثل فكرة أولوية الحق مقومًا أساسيًا من مقومات ما أسميه «الليبرالية السياسية» ولها دور مركزي في نظرية العدالة إنصافًا باعتبارها إحدى صيغ هذه الليبرالية. بيد أن هذه الأولوية قد تؤدي إلى سوء فهم حيث قد يُعتقد، على سبيل المثال، أنها توحي بأن تصورًا سياسيًا ليبراليًا للعدالة لا يمكن أن يستخدم أي أفكار للخير على الإطلاق، باستثناء ربما الأفكار ذات الطابع الآداتي المحض. أو تلك التي تتعلق بتفضيل أو اختيار فردي. غير أن هذا غير صحيح، لأن الحق والخير متكاملان: لا يمكن لأي تصور للعدالة أن ينهض كليًا على أحدهما من دون الآخر، بل يتعين عليه أن يجمع بينهما بطريقة محددة. وهذا ما لا تنكره أولوية الحق. وسأسعى إلى استبعاد سوء الفهم هذا وغيره من خلال متابعة خمس أفكار حول الخير المستخدمة في نظرية العدالة إنصافًا.

وهنا تنشأ العديد من المسائل. كيف يمكن لنظرية العدالة إنصافًا أن تستخدم أفكار الخير من دون أن تؤكد حقيقة هذا المذهب الشمولي أو ذاك بطرق تتعارض مع الليبرالية السياسية؟ يترتب على ذلك مسألة أخرى. تعني أولوية الحق في نظرية العدالة إنصافًا أن مبادئ العدالة السياسية تفرض حدودًا على أنماط الحياة المسموح بها؛ ومن ثم فإن المطالبات التي ينادي بها المواطنون لمتابعة الغايات التي تتجاوز تلك الحدود ليس لها أي وزن. ولكن من المؤكد أن المؤسسات والفضائل السياسية التي يفترضها المواطنون لن تكون مؤسسات وفضائل مجتمع عادل وخيّر إلا إذا كانت تلك المؤسسات والفضائل لا تسمح فقط بأنماط حياة تستحق ولاء المواطنين المخلص بشكل مطلق بل أكثر من ذلك تعززها. يجب أن

يكون التصور السياسي للعدالة منفتحًا بما فيه الكفاية، إن جاز التعبير، على المثل العليا لأنماط الحياة هذه. وهكذا، في حين أن العدالة تضع الحدود، والخير يعيّن الغاية، لا يمكن للعدالة أن تضع حدودًا على نحو ضيّق جدًا. كيف يمكن، على الرغم من ذلك، ضمن حدود الليبرالية السياسية، تحديد أنماط الحياة الفضلى، أو تحديد ما هو الفضاء المناسب لها؟ لا يمكن لنظرية لعدالة إنصافًا ذاتها، أن تتذرع بأنها وجهة نظر أوسع نطاقًا لتقول إنها تضع الحدود حيث ينبغي لها أن تكون، وبالتالي فإن المذاهب الشمولية التي تسمح بها تستحق الولاء. بعد دراسة معمقة للأفكار الخمس للخير المستخدمة في نظرية العدالة إنصافًا وبيان أن استخدامها لا يتناقض مع أولوية الحق، أعود إلى هذه المسائل في (الفقرة 8)[1].

الفقرة الأولى: كيف يحدّ التصور السياسي من تصورات الخير

1. سأبدأ بالإشارة بإيجاز إلى التمييز الأساسي (الدرس الأول: 2) في مناقشتي بين تصور سياسي للعدالة ومذهب ديني أو فلسفي أو أخلاقي شمولي. وأقول هنا إن سمات التصور السياسي للعدالة هي، أولًا، أنه تصور أخلاقي مُعد لموضوع محدد، ألا وهو البنية الأساسية لنظام ديمقراطي دستوري؛ وثانيًا، قبول التصور السياسي لا يفترض قبول مذهب ديني أو فلسفي أو أخلاقي شمولي. بل على العكس من ذلك، يقدم التصور السياسي نفسه على أنه تصور معقول لا ينطبق إلا على البنية الأساسية وحدها؛ وثالثًا، لم يصغ انطلاقًا من مذهب شمولي، ولكن انطلاقًا من بعض الأفكار الأساسية الكامنة في الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي.

هكذا، كما قلنا في الدرس الأول: 2. 2، تظل مسألة التمييز بين التصورات السياسية للعدالة والتصورات الأخلاقية الأخرى مسألة مدى: أي نطاق الموضوعات التي ينطبق عليها التصور، والمضمون الأكثر امتدادًا الذي يتطلبه نطاق أكثر امتدادًا. ويقال إن التصور عام عندما ينطبق على مجموعة ممتدة من الموضوعات (في

(1) أنا مدين للمناقشة مع إرين كيلي Erin Kelly في صياغة هذه المسائل وفي تقديره للصعوبة الظاهرة التي تطرحها على الليبرالية السياسية.

حدود جميع المواضيع)؛ وإنه شمولي عندما يتضمن تصورات لما له قيمة في حياة الإنسان، بالإضافة إلى المثل العليا للفضيلة ذات الطابع الشخصي، التي توجه سلوكنا غير السياسي في غير ما موضع (في حدود حياتنا ككل). تميل التصورات الدينية والفلسفية لتكون شمولية بشكل عام وكامل. وفي الواقع، يُنظر إليها في بعض الأحيان على أنها مثلٌ أعلى نسعى إلى تحقيقه. إن المذهب شمولي على نحو كامل عندما يشمل جميع القيم والفضائل المعترف بها في إطار مخطط فكري محدد بدقة؛ في حين أنه يكون شموليًا على نحو جزئي فقط عندما يتضمن بعض القيم والفضائل غير السياسية (ولكن ليس كلها)، بل إنه يكون مصاغًا بشكل فضفاض. وتجدر الملاحظة، بحكم التعريف، إذا تعلق الأمر بتصور شمولي على نحو جزئي، أن عليه أن يتجاوز المجال السياسي ليشمل قيمًا وفضائل غير سياسية.

2. وهكذا، تقدم الليبرالية السياسية تصورًا سياسيًا ينطبق على المؤسسات الرئيسة للحياة السياسية والاجتماعية، وليس على مختلف أوجه الحياة. وبطبيعة الحال، يجب أن ينسجم مضمون هذا التصور مع المضمون الذي نعزوه تاريخيًا للّيبرالية: فعلى سبيل المثال، يجب أن يؤكد على بعض الحقوق والحريات الأساسية، وأن يمنحها أولوية معينة، وما إلى ذلك. وكما قلت أعلاه، فإن الحق والخير يكمل أحدهما الآخر: فالتصور السياسي يجب أن يقوم على أساس الأفكار المختلفة للخير. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: أيّ تقييد يمكن أن تفرضه الليبرالية السياسية؟

يتمثل التقييد الرئيس، فيما يبدو، فيما يلي: يجب أن تكون أفكار الخير المعنية أفكارًا سياسية. أي، يجب أن تنتمي إلى تصور سياسي معقول للعدالة حتى يتسنى لنا أن نفترض:

أ. أن يتشاركها المواطنون منظورًا إليهم باعتبارهم أحرارًا ومتساوين أو يمكن أن يتشاركونها.

ب. أنها لا تفترض مسبقًا أي مذهب شمولي بشكل كامل (أو جزئي).

يُعبر في العدالة والإنصاف عن هذا التقييد من خلال أولوية الحق. وتعني هذه

الأولوية، في شكلها العام إذن، أن الأفكار المسموح بها للخير يجب أن تحترم حدود التصور السياسي للعدالة وأن تلعب دورًا فيه[1].

الفقرة الثانية: الخير عقلانيًا

1. من أجل توضيح معنى أولوية الحق المنصوص عليه في هذا الشكل العام، أنظر في كيف تستوفي الخمس أفكار للخير الموجودة في نظرية العدالة إنصافًا هذه الشروط. وحسب الترتيب الذي أناقشه، هذه الأفكار هي: أ) فكرة الخير عقلانيًا. ب) فكرة الخيرات الأولية؛ ج) فكرة التصورات الشمولية المسموح بها للخير (تلك المرتبطة بالمذاهب الشمولية)؛ د) فكرة الفضائل السياسية. هـ) فكرة خير مجتمع (سياسي) حسن التنظيم.

تعتبر الفكرة الأولى ـ فكرة الخير عقلانيًا[2] ـ، ضمن صيغة معينة، فكرة يسلم بها أي تصور سياسي للعدالة تقريبًا. وتفترض هذه الفكرة أن لأعضاء المجتمع الديمقراطي، على الأقل بشكل حدسي، مشروع حياة عقلاني في ضوء ما يخططون لجهدهم الأكثر أهمية وتخصيص مواردهم المختلفة (بما في ذلك تلك الخاصة بالنفس والجسد والوقت والطاقة) من أجل متابعة تصوراتهم للخير طوال حياتهم كاملة، إن لم يكن بالمعنى العقلاني، على الأقل بطريقة معقولة (أو مقنعة). وبطبيعة

(1) يتمثل المعنى الخاص لأولوية الحق في أن التصورات الشمولية للخير مقبولة أو يمكن متابعتها في المجتمع، فقط إذا كانت تتفق مع التصور السياسي للعدالة (لا ينتهك مبادئ العدالة)، كما سنناقشه في الفقرة 6 أدناه.

(2) نوقشت هذه الفكرة بشكل مستفيض في كتاب **نظرية في العدالة**، الفصل 7. لا أريد أن استعيد تفاصيل هذا التحليل وأكتفي في هذه الفقرة بالتركيز على أهم النقاط الأساسية الضرورية لمناقشتنا لها. ومع ذلك، أذكر أن هناك عدة طرق يمكنني من خلالها مراجعة تصور الخير عقلانيًا. ربما يكون أهم شيء هو ضمان فهمها كجزء من تصور سياسي للعدالة كصيغة من صيغ الليبرالية السياسية، وليس جزءًا من مذهب أخلاقي شمولي. وعلى هذا النحو فإن كلا من المذهب والنظرية الكاملة غير متطابقين، لكن هذا لا يعطل دورهما في تصور سياسي. إن التمييز بين المذهب الشمولي والتصور السياسي غائب للأسف عن كتاب **نظرية في العدالة**، وإذا كنت أعتقد أن كلا من بنية نظرية العدالة إنصافًا الأساسية ومضمونها (بما في ذلك الخير عقلانيًا) لا يطرأ عليهما أيّ تغيير في هذا التصور بوصفه تصورًا سياسيًا، فإن ما يطرأ عليه تغيّر هام هو فهم وجهة النظر ككل. وكان **لامور** على حق لما انتقد غموض كتاب **نظرية في العدالة** بشأن هذه المسألة الأساسية،
Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 118-30.

الحال، من المتوقع عند تطوير هذه المشاريع أن يأخذ الأفراد بعين الاعتبار تطلعاتهم المعقولة فيما يتعلق بحاجاتهم ومتطلباتهم في ظروفهم المستقبلية في جميع مراحل الحياة، بقدر ما يمكنهم تقييمها انطلاقًا من موقعهم القائم في المجتمع والظروف العادية للحياة البشرية.

2 ـ بالنظر إلى هذه الافتراضات، فإن أي تصور سياسي للعدالة قابل للتطبيق يكون بمنزلة أساس عمومي للتسويغ قد يتوقع المواطنون الاعتراف به على نحو معقول، يجب أن يأخذ في الحسبان حياة الإنسان وتحقيق الحاجات والأغراض الإنسانية الأساسية كما هو في الخير المشترك، وأن يؤيد العقلانية كمبدأ أساسي في التنظيم السياسي والاجتماعي. إذن، قد يفترض المذهب السياسي لمجتمع ديمقراطي، بأمان، أن جميع المشاركين في النقاش السياسي لمسائل الحق والعدالة يقبلون هذه القيم، عندما يفهمونها بطريقة عامة مناسبة. وما لم يكن الأمر كذلك، فلن تُطرح مشاكل العدالة السياسية، بالشكل المألوف بالنسبة إلينا.

ينبغي التأكيد على أن هذه القيم الأساسية لا تكفي، بطبيعة الحال، لتحديد أي وجهة نظر سياسية معينة. كما هو مستخدم في كتاب **نظرية في العدالة**، فإن الخير عقلانيًا فكرة أساسية نبلور من خلالها، بالإضافة إلى أفكار أخرى (على سبيل المثال، الفكرة السياسية للشخص) عند الاقتضاء، أفكارًا أخرى من الخير. وكلما تعلق الأمر بنظرية ضيقة في الخير كما أشرت إليها في كتاب **نظرية في العدالة**، فإن الخير عقلانيًا يوفر جزءًا من إطار يخدم دورين رئيسين: يتمثل الأول في أنه يساعدنا على تحديد قائمة من الخيرات الأولية قابلة للتطبيق[1]؛ ويتمثل الثاني في أنه يمكننا، بالاعتماد على مؤشر هذه الخيرات، من تحديد أهداف (أو تحفيز) الشركاء في الوضع البدئي وتفسير سبب اعتبار هذه الأهداف (أو الحوافز) عقلانية. وهذا الدور الثاني كنت قد ناقشته في الدرس الثاني: 5 ولذا فإنني سأهتم فيما سيأتي بالدور الأول.

(1) جاء في كتاب **نظرية في العدالة**، ص. 396، عن النظرية الضيقة للخير أن «غرضها هو تأمين المقدمات الأساسية الضرورية للوصول إلى مبادئ العدالة. وبمجرد الانتهاء من هذه النظرية وتحقيق الخيرات الأولية، فإن لنا حرية استخدام مبادئ العدالة في إطار مواصلة تطوير... النظرية الكاملة للخير».

الفقرة الثالثة: الخيرات الأولية والمقارنات بين الأشخاص

1. كما قلت للتو، يتمثل أحد أهداف فكرة الخير عقلانيًا في توفير جزء من إطار تصور الخيرات الأولية. ولكن حتى يكتمل هذا الإطار، يجب أن تقترن هذه الفكرة بتصور سياسي للمواطنين بوصفهم أحرارًا ومتساوين. وبهذا، نعمل بعد ذلك على ما يحتاجه المواطنون ومتى ينظر إليهم على أنهم أشخاص مثلهم مثل أفراد عاديين ومتعاونين تمامًا في المجتمع طوال الحياة كاملة.

من الواضح جدًا هاهنا أن التصور الذي يعتبر المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين ينظر إليه على أنه تصور سياسي وليس بوصفه تصورًا ينتمي إلى مذهب شمولي. وهذا التصور السياسي للأشخاص، وتمثله لقدراتهم الأخلاقية ومصالحهم ذات القدر الكبير من الأهمية[1]، وإطار الخير عقلانيًا والوقائع الأساسية للحياة الاجتماعية وشروط النمو والازدهار البشري، التي توفر الخلفية الضرورية لتحديد حاجات ومتطلبات المواطنين. ومن شأن كل هذا أن يمكننا من الاهتداء إلى قائمة من الخيرات الأولية قابلة للتطبيق، كما رأينا في الدرس الثاني: 5. 3.

2. ويتمثل دور فكرة الخيرات الأولية في التالي[2]: من السمات الأساسية لمجتمع سياسي حسن التنظيم هو أن هناك فهمًا عموميًا ليس فقط لأصناف مطالب المواطنين المسموح بها عندما تنشأ مسائل تتعلق بالعدالة السياسية، وإنما أيضًا يجب أن يكون هناك فهم عمومي لطريقة الدفاع عن هذه المطالب. يوفر التصور السياسي للعدالة أساسًا لمثل هذا الفهم، وبالتالي يمكّن المواطنين من الاهتداء إلى اتفاق حول تقييم مطالبهم المختلفة وتحديد قيمتها النسبية. وهذا الأساس،

(1) انظر المناقشة في الدرس الأول: 3 وفي الدرس الثاني: 1ـ2، 8.

(2) تصور الخيرات الأولية المذكور هنا وفي المقطع التالي يعتمد على مقالي:
«Social Unity and Primary Goods», in *Utilitarianism and Beyond*.
ومع ذلك، في إطار التكيف مع الانتقادات المهمة **لأمرتيا صن**، المشار إليها في هامش لاحقًا، أجريت عددًا من التغييرات على التصور الذي ورد في المتن وكذلك على ذاك الذي ورد في مقال حمل عنوان هذا الدرس نفسه في
Philosophy and Public Affairs 17 (Summer 1988).
آمل أن تكون وجهات نظرنا الآن متفقة حول المواضيع التي تهمنا هنا، على الرغم من أن وجهة نظره لها أهداف أكثر امتدادًا من وجهة نظري، كما سأشير إلى ذلك لاحقًا.

كما سأشير إلى ذلك أدناه في الفقرة 4، يتمثل في تصور لحاجات المواطنين، أي حاجات الأشخاص كمواطنين، وهذا يسمح لنظرية العدالة إنصافًا التأكيد على تحقيق المطالب التي تتوافق مع هذه الحاجات على أن يقبل ذلك عموميًا على أنه نافع، وبالتالي يساهم في تحسين ظروف المواطنين بحسب أغراض العدالة السياسية. ومن ثم، فإن التصور السياسي الفعال للعدالة يتضمن فهمًا سياسيًا لما يجب الاعتراف به عموميًا كحاجات المواطنين، إذن فيه منفعة للجميع.

تنشأ مشكلة المقارنات بين الأشخاص في الليبرالية السياسية على النحو التالي: في ضوء التصورات الشمولية المتضاربة للخير، كيف يمكن الاهتداء إلى هذا الفهم السياسي لما يمكن اعتباره مطالب مناسبة؟ تكمن الصعوبة في أن الدولة لا تستطيع أن تعمل من أجل تحقيق أقصى قدر من التفضيلات العقلانية للمواطنين، أو الرغبات (كما هو الحال في المنفعية)[1]، أو لتعزيز التفوق البشري، أو قيم الكمال (كما في النزعة الكمالية)، أكثر مما يمكن أن تعمل من أجل تعزيز الكاثوليكية أو البروتستانتية، أو أي دين آخر. لم يتم تأكيد أي من هذه الآراء حول معنى وقيمة وغرض الحياة البشرية، كما هو محدد في المذاهب الدينية أو الفلسفية المماثلة، من قبل المواطنين بشكل عام، وبالتالي فإن السعي وراء أي واحد منها من خلال المؤسسات الأساسية يضفي على المجتمع السياسي طابعًا طائفيًا. ولإيجاد

(1) في حالة المنفعية مثل منفعية هنري سيدجويك في
Methods of Ethics,
أو
R. B. Brandt in *The Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979),
التي تهدف إلى أن تكون تصورًا لخير الأفراد كما يجب أن يفهموه عندما يكونوا عقلانيين، ويتميز فيها الخير بطابع متعوي، أو من ناحية تلبية الرغبة أو المصالح، وما أدافع عنه في المتن، على ما أعتقد، صحيح. ولكن كما يعتقد سكانلون، تحوز فكرة أخرى عن المنفعة، غالبًا ما توجد في اقتصاد الرفاه، أهمية مختلفة تمامًا: فهي لا تتمثل في تقديم تصور لخير الأفراد كما ينبغي أن يفهموه من وجهة نظر شخصية بحتة. وإنما بالأحرى، تتمثل في إيجاد سمة عامة لخير الأفراد تتجرد من الطريقة التي يفهمونها بها بشكل محدد للغاية وأن تكون محايدة بشكل مناسب عن الأشخاص ومن ثم يمكن استخدامها في الحجة الأخلاقية والنظرية الاقتصادية المعيارية عند النظر في مسائل السياسة العمومية، انظر سكانلون،
«The Moral Basis of Interpersonal Comparisons», in *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, edited by Elster and Roemer (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 22-30.
قد يكون من الضروري إعادة صياغة وجهة النظر الواردة في المتن للتعامل مع هذا الاستخدام لفكرة المنفعة.

فكرة مشتركة عن خير المواطنين الذي يتفق مع الأغراض السياسية، تبحث الليبرالية السياسية عن فكرة عقلانية في إطار تصور سياسي مستقل عن أي مذهب شمولي بعينه، وبالتالي يمكن أن يكون محور إجماع تقاطعي.

3.يعالج تصور الخيرات الأولية هذه المشكلة السياسية العملية. ترتكز الإجابة المقترحة على تحديد التشابه الجزئي في بنية تصورات المواطنين المسموح بها للخير. وهذه التصورات المسموح بها هي هنا تصورات مذاهب شمولية لا تستبعدها مبادئ العدالة السياسية. ورغم أن المواطنين لا يؤيدون نفس التصور (المقبول)، الكامل من زاوية نظر غاياته وولاءاته النهائية كافة، فإن هناك أمرين يكفيان لكي يشتركون في الفكرة ذاتها عن المنفعة العقلانية: يتمثل الأول، في أن المواطنين يؤكدون التصور السياسي ذاته لأنفسهم كأشخاص أحرار ومتساوين. وأما الثاني فيتمثل في أن تصوراتهم (المسموح بها) للخير، بغض النظر عن مضمونها والمذاهب الدينية والفلسفية المرتبطة بها، تتطلب من أجل تطورها تقريبًا نفس الخيرات الأولية، أي نفس الحقوق والحريات والفرص، وأفضل الوسائل الضرورية نفسها، مثل الدخل والثروة، وهذه جميعها تدعمها نفس الأسس الاجتماعية لاحترام الذات. أي أن هذه الخيرات هي أشياء يحتاجها المواطنون كأشخاص أحرار ومتساوين، وتُعتبر المطالبات بهذه الخيرات مطالبات مناسبة[1].

تحتوي القائمة الأساسية للخيرات الأولية (التي قد نعززها بخيرات أخرى

(1) من خلال التعبير عن الخير عقلانيًا، نفترض أن جميع المواطنين لديهم مشروع عقلاني للحياة يتطلب تحقيقه تقريبًا نفس النوع من الخيرات الأولية. (كما هو مبين في الفقرة 2، في القول بأننا نعتمد على حقائق الحس السليم السيكولوجية المختلفة المتعلقة بالحاجات البشرية، ومراحل تطورها، وما إلى ذلك. انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفصل السابع ص 334 وما بعدها وص 447). ولهذا الافتراض أهمية كبيرة لأنه يبسط بشكل كبير مشكلة إيجاد مؤشر عملي للخيرات الأولية. ومن دون افتراضات تقييدية من هذا النوع، سيكون من العسير حل مشكلة المؤشر. ولقد ناقش صن Sen على نحو وجيه هذه المسائل في مقال له لم ينشر تحت عنوان:
«On Indexing Primary Goods and Capabilities», July 1991
وفي الآن ذاته، تظهر هذه الافتراضات المقيدة، ما لم يُنصص على ما يناقض ذلك، وإننا نتناول ما أتعامل معه باعتباره مسألة أساسية تتعلق بالعدالة السياسية: ما هي الشروط المنصفة للتعاون بين المواطنين الأحرار والمساوين كأعضاء عاديين في المجتمع ومتعاونين طوال الحياة كاملة (1: 3. 4)؟

عند الاقتضاء) على خمسة خيرات أولية رئيسة كما يلي:

أ. الحقوق والحريات الأساسية، التي يمكن أن نفرد لها قائمة.

ب. حرية التنقل وحرية اختيار الوظيفة بناءً على خلفية تنوع الفرص.

ج. صلاحيات وامتيازات وظائف ومناصب يضطلعون فيها بالمسؤولية في المؤسسات السياسية والاقتصادية التي تكوِّن البنية الأساسية.

د. الدخل والثروة. وأخيرًا...

هـ. الأسس الاجتماعية لاحترام الذات.

تشمل هذه القائمة بشكل أساسي سمات المؤسسات، أي الحقوق والحريات الأساسية، والفرص المؤسسية، وصلاحيات الوظيفة والمنصب، إلى جانب الدخل والثروة. أما الأسس الاجتماعية لاحترام الذات فتفسرها بنية المؤسسات العادلة ومضمونها جنبًا إلى جنب مع سمات الثقافة السياسية العمومية، مثل الاعتراف العمومي بمبادئ العدالة وقبولها.

4. تكمن أهمية الاحتكام إلى فكرة الخيرات الأولية في إيجاد أساس عام عملي للمقارنات بين الأشخاص انطلاقًا من السمات الموضوعية للظروف الاجتماعية للمواطنين التي لا تخطئها العين، وذلك بالنظر إلى خلفية التعددية المعقولة. إذا تم اتخاذ الاحتياطات الواجب اتخاذها، يمكننا، إذا لزم الأمر، توسيع القائمة لتشمل الخيرات الأخرى، على سبيل المثال، وقت الفراغ[1]، وحتى بعض الحالات

---

(1) تم طرح مسألة كيفية التعامل مع وقت الفراغ من قبل B.A. Musgrave في «Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-off», *Quarterly journal of Economics* 88 (November 1974)

قد يتم تضمين يوم العمل في القائمة على النحو الترفيهي. أولئك الذين كانوا غير راغبين في العمل في ظل ظروف تتطلب الكثير من العمل الذي يتعين القيام به (أفترض أن الوظائف والمناصب ليست شحيحة أو تخضع لنظام الحصص) سيكون لها وقت فراغ إضافي يتساوى مع المؤشر الأقل حظًا. لذلك يجب على أولئك الذين يركبون الأمواج طوال اليوم في ماليبو إيجاد طريقة لتوفير الأموال الضرورية لإشباع حاجاتهم ولا يحق لهم الاستفادة من الأموال العمومية. من الواضح أن المقصود من هذه الملاحظة الموجزة ليس تأييد أي سياسة اجتماعية معينة على الإطلاق. فهذا الأمر يتطلب دراسة متأنية للظروف. وكل ما في الأمر الإشارة ببساطة، كما هو الحال في التعليقات الواردة في المتن، إلى أنه من حيث المبدأ يمكن توسيع قائمة الخيرات الأولية، عند الاقتضاء.

السيكولوجية مثل غياب الألم الجسدي[1]. وتلك مسائل لن اهتم بها هاهنا. ما هو حيوي دائمًا هو التعرف على حدود ما هو سياسي وما قابل للتطبيق:

أولًا، يجب أن نبقى في حدود نظرية العدالة إنصافًا كتصور سياسي للعدالة يمكن أن يكون بمنزلة محور لإجماع تقاطعي.

ثانيًا، يجب علينا احترام قيود البساطة وتوافر المعلومات التي يخضع لها أي تصور سياسي قابل للتطبيق (في مقابل مذهب أخلاقي شمولي)[2].

وقد أثار كل من **أراو** Arrow **وصن** Sen[3] العديد من المخاوف العملية الملحة. ولقد لاحظا الاختلافات العديدة المهمة بين الأشخاص في قدراتهم - الأخلاقية والفكرية والبدنية - وفي تصوراتهم المهمة للخير، وكذلك في تفضيلاتهم وأذواقهم. ويشيران إلى أن هذه الاختلافات في بعض الأحيان كبيرة لدرجة أنه من غير المنصف أن نضمن للجميع نفس مؤشر الخيرات الأولية لتلبية حاجاتهم كمواطنين ومن ثم نضع حدًا للمشكلة. وأشار **أروا** إلى الاختلافات في حاجات الأشخاص للرعاية الطبية ومدى ارتفاع التكلفة بالنسبة لهم لإشباع أذواقهم

---

(1) أتبنى هنا ما ذهب إليه سكانلون في مقاله:
«Moral Basis of Interpersonal Comparisons», p. 41.

(2) ومثالنا في ذلك **ريتشارد أرنيسون** Richard Arneson في:
«Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies* 54 (1988): 79-95
أعتقد أن هذه الفكرة تتعارض مع الإكراهات الواردة في المتن. ففي الحياة السياسية، يتعذر على المواطنين، منطقيًا، تطبيقها أو اتباعها. انظر تعليقات **دانيالز** Daniels في
«Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?» *Philosophy and Phenomenological Research*
وأضيف إلى ذلك (Fall 1990):20f.

(3) K. J. Arrow, «Some Ordinalist Notes on Rawls' 'Theory of Justice'», *Journal* K. J. Arrow, «Some Ordinalist Notes on Rawls' 'Theory of Justice'», Journal of Philosophy (1973), esp. pp. 25 3f.; and Amartya Sen, «Equality of What?» (1979) reprinted in Choice, *Welfare and Measurement* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1 982), esp. pp. 3 64-69; «Well-Being, Agency and Freedom», *Journal of Philosophy* 82 (April 1985), esp. pp. 195-202 ;
ومؤخرا،
«Justice: Means versus Freedoms», *Philosophy and Public Affairs* 19 (Spring 1990): 111 -21.

وتفضيلاتهم. بينما شدد صن على أهمية الاختلافات بين الأشخاص في قدراتهم الأساسية، وبالتالي في قدرتهم على استخدام الخيرات الأولية لتحقيق أهدافهم. ومن المؤكد أن أراو وصن محقان في أنه في بعض هذه الحالات سيكون المؤشر نفسه للجميع غير منصف.

ولكن قبل الإجابة، ينبغي أن أقول إنني لا أحاول أن أنفذ إلى ما يعنيه صن بالقدرات الأساسية في صميمه. فبالنسبة له، تشير القدرات الأساسية إلى حريات الاختيار بين مجموعات من صنوف الأداء (بين عدد لا يحصى من صنوف الأداء) وأنها تشكل أساس وجهة نظره للصيغ المختلفة من الحريات، حرية تقترن بالرفاه وحرية تقترن بالفاعلية. وأبعد من ذلك، هي التي تضع الأسس لأحكام قيمية مختلفة جدًا[1]. وأعتقد أنه من أجل أغراضي المحدودة، لست بحاجة إلى الخوض في هذه القضايا العميقة جدًا.

وعليه يأتي جوابي على النحو التالي: لقد افترضت دائمًا، وما زلت أفترض، أنه في حين أن المواطنين لا يتمتعون بقدرات متساوية، إلا أنهم يمتلكون، على الأقل الحد الأدنى الضروري، والقدرات الأخلاقية والفكرية والبدنية التي تمكنهم من التعاون بشكل كامل مع أعضاء المجتمع طوال الحياة كاملة. وأذكر أن المسألة الأساسية للفلسفة السياسية تكمن بالنسبة إلينا في كيفية تحديد الشروط المنصفة للتعاون بين الأشخاص كما تصورناهم هاهنا (1: 3 .4). أتفق مع صن على أن القدرات الأساسية ذات أهمية قصوى وأن استخدام الخيرات الأولية دائمًا ما يُقيّم في ضوء الافتراضات التي تتعلق بتلك القدرات (الدرس الثاني: 5. 3-2).

5. لا تزال هناك مسألة قائمة: كيف نتعامل مع هذه الاختلافات؟ لا يسمح المجال بإجراء مناقشة كافية ولكن هناك بعض الملاحظات الضرورية. دعونا نميز بين أربعة أنواع رئيسة من الاختلافات ثم نتساءل عما إذا كان الاختلاف يؤهل الأشخاص لتجاوز الحد الأدنى الضروري للتمتع بالقدرات أو التراجع إلى ما دونه: أي، ما إذا كان يمكن أن يتوفر فيهم الحد الأدنى من القدرات الأساسية

(1) انظر حول هذه المسائل **أمرتيا صن** في
«Well-Being, Agency, and Freedom».

الضرورية ليكونوا أعضاء عاديين متعاونين في المجتمع.

وتتمثل الأربعة أنواع الرئيسة من الاختلافات في: أ) الاختلافات في القدرات والمهارات الأخلاقية والفكرية. ب) الاختلافات في القدرات والمهارات البدنية، بما في ذلك آثار المرض والحوادث على القدرات الطبيعية؛ ج) الاختلافات في تصورات المواطنين للخير (حقيقة التعددية المعقولة)؛ وكذلك الاختلافات في الأذواق والتفضيلات، على الرغم من أن الأخيرة أقل عمقًا.

وبالنظر إلى افتراضنا الدائم أن لكل فرد القدرة على أن يكون عضوًا عاديًا ومتعاونًا في المجتمع، فإننا نقول إنه عندما تُلبّى مبادئ العدالة (ومؤشرها للخيرات الأولية)، فإن أيًا من هذه الاختلافات بين المواطنين غير منصف ولا يترتب عنه أي حيف. وفي الواقع، تلك واحدة من أطروحات نظرية العدالة إنصافًا الرئيسة.

وللنظر في هذه المسألة من خلال بعض الحالات. في الحالة (أ)، تتجاوز الاختلافات المتعلقة فقط بالقدرات الأخلاقية والفكرية والبدنية الحد الأدنى الضروري. كما رأينا في الدرس الثاني: 6. 4-3، يتم التعامل مع هذه الاختلافات من خلال الممارسات الاجتماعية للتأهل للمناصب والتنافس الحر بناءً على خلفية المساواة المنصفة في الفرص، بما في ذلك المساواة المنصفة في الفرص والتعليم، فضلًا عن تنظيم عدم المساواة في الدخل والثروة على أساس مبدأ التباين. وفي الحالة (ب)، يمكن التعامل مع الاختلافات التي تفرض على بعض المواطنين عدم التمتع بالحد الأدنى الضروري من القدرات بسبب مرض أو حادث (عندما نأخذ ذلك بعين الاعتبار)، كما أعتقد، في المرحلة التشريعية عندما تتوالى هذه المآسي ويمكن التحقق من تكاليف علاجها وتقديرها في توافق مع إجمالي الإنفاق الحكومي. والهدف هو تعافي الأشخاص عن طريق الرعاية الصحية بحيث يصبحون من جديد أعضاء متعاونين على نحو كامل في المجتمع[1].

---

(1) انظر ملاحظتنا المختصرة في
«Social Unity and Primary Goods», p. 168.
هنا يجب أن أتبع الفكرة العامة لوجهة نظر **نورمان دانيالز** الأكثر وجاهة
Norman Daniels: «Health Care Needs and Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs* 1 (Spring 1981) =

أما بالنسبة للحالة (ج)، فإن الاختلافات في تصورات الخير تثير مسائل مهمة سنناقش بعضها في الفقرة 6 أدناه. وأؤمن بأن نظرية العدالة إنصافًا تتناول بطريقة منصفة تصورات الخير، أو بالأحرى الأشخاص الذين يتقاسمون هذه التصورات للخير، على الرغم من أن بعض التصورات تبدو غير مقبولة وأن جميع التصورات لا تتمتع بنفس الفرصة للتطور. وأخيرًا، انتقل إلى الحالة (د)، حيث تكون الاختلافات في التفضيلات والأذواق على علاقة بمسؤوليتنا وحدها، وكما رأينا في الدرس الأول: 5 .4، يمثل الاضطلاع بمسؤولية غاياتنا جزءًا مما قد ينتظره المواطنون الأحرار من بعضهم البعض. إن تحمل مسؤولية أذواقنا وتفضيلاتنا، بغض النظر عما إذا كانت قد نشأت عن اختياراتنا الفعلية، هو حالة خاصة من تلك المسؤولية، وبوصفنا مواطنين يتمتعون بملكات أخلاقية فعلية، وهو أمر ينبغي علينا أن نتعلم كيف نتعامل معه. إن علينا أن نعتبر دائمًا أن التفضيلات والأذواق تثير مشكلة خاصة لأنها تُعيق قدرات الأشخاص وتمنعهم من التعاون بشكل طبيعي في المجتمع، إذن فإن هذا الوضع يتطلب تدخلًا طبيًا أو سيكولوجيا لمعالجته[1].

وهكذا، بمجرد التمييز بين الأنواع الرئيسة الأربعة من الاختلافات وتلك التي تتعلق بإمكانية تجاوز الأشخاص الحد الدنى الضروري من القدرات أو التراجع إلى ما دونه، فإن تصور الخيرات الأولية يبدو مناسبًا لجميع الحالات، باستثناء على ما يبدو الحالة (ب) التي تشمل المرض والحوادث حيث تتراجع قدرات

= والتي طورها على نحو أكمل في *Just Health Care* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), chaps. 1 -3.

(1) في تصور التفضيلات والأذواق عندما يصبحون عاجزين كدعوة للعلاج النفسي، اقتفيت أثر Norman Daniels, «Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities ?» pp. 288-92. في مناقشته لمواقف أرنيسون (انظر هامش أعلاه) وكوهين في «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics* 99 (July 1989). لنأخذ مثال أراو Arrow: هب أننا اعتدنا على نظام غذائي يتكون من بيض الزقزاق والنبيذ الفرنسي الأحمر المقطر من كروم العنب قبل أن تصيبها آفة القمل النباتي (بحكم نشأتنا في عائلة ثرية) ثم سرعان ما افتقدنا ثروتنا وساءت حالنا حتى صرنا نطالب بمساعدات مالية من أجل شراء بيض الزقزاق والنبيذ الفرنسي. يقترح دانيالز أن تعتبر حالة كهذه لضرب من تعطل قدرتنا العادية كأعضاء متعاونين في المجتمع على الاضطلاع بمسؤولية غاياتنا. إنها حالة معطوبة تحتاج للعلاج. ولا نعزو ذلك إلى أن التفضيلات متأتية من التنشئة ولا هي ناشئة عن اختيار يفرض أن يكون المجتمع مدين لنا بالتعويض. وإنما بالأحرى يتعين على الإنسان العادي أن تغلب على التفضيلات التي نشأنا عليها.

المواطنين إلى ما دون الحد الأدنى. وفي هذه الحالة، يطرح **صن** بقوة مسألة ما إذا كان مؤشر الخيرات الأولية يمكن أن يكون مرنًا بما فيه الكفاية ليكون عادلًا أو منصفًا. لا يمكنني متابعة هذه المسألة هنا ولكن ببساطة سأستحضر افتراضًا يقول بأنه من خلال الاستفادة من المعلومات التي تتوفر في المرحلة التشريعية، يمكن ابتكار مؤشر مرن بما فيه الكفاية من شأنه أن يفضي إلى أحكام عادلة أو منصفة مثل تلك التي يفضي إليها أي تصور سياسي يمكن أن نتصوره. وعلينا أن نضع في اعتبارنا، كما يحث على ذلك **صن**، أن أي مؤشر من هذا القبيل سوف يأخذ بعين الاعتبار القدرات الأساسية، وسيكون هدفه إعادة المواطنين إلى دورهم الصحيح كأعضاء عاديين متعاونين في المجتمع.

6. وخلاصة القول، يفترض استخدام الخيرات الأولية أنه بموجب ملكاتهم الأخلاقية يكون للمواطنين دورٌ في بلورة غاياتهم وتفضيلاتهم وتطويرها. ومن ثم، فهي ليست في حد ذاتها اعتراضًا على استخدام الخيرات الأولية التي لا يستوعبها مؤشر الأذواق غير المألوفة أو باهظة الثمن. يجب أن نضيف، علاوة على ذلك، إلى أنه من غير المعقول، إن لم يكن غير عادل، أن نحمل مثل هؤلاء الأشخاص المسؤولية عن تفضيلاتهم وأن نطالبهم بالتغلب عليها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا. ولكن نظرًا لقدرتهم على الاضطلاع بمسؤولية غاياتهم، فإننا لا ننظر إلى المواطنين على أنهم حاملون سلبيون للرغبات. وهذه القدرة هي جزء من القدرة الأخلاقية على صياغة تصور للخير ومراجعته ومتابعته عقلانيًا؛ وبحسب ما ترسخ في الوعي العمومي يفرض التصور السياسي تحميل المواطنين مسؤولياتهم. ويُفترض أنهم كيَّفوا ما يفضلون وما لا يفضلون، أيًا كان، على مدار حياتهم مع الدخل والثروة والموقع الذي يمكن أن يتطلعون إليه في حياتهم بشكل معقول. ويعتبر من غير العدل أن يكون للبعض الآن أقل من ذلك من أجل تجنيب الآخرين عواقب افتقارهم للاستبصار أو الانضباط الذاتي.

ومع ذلك، فإن فكرة تحميل المواطنين مسؤولية غاياتهم معقولة فقط إذا ما أخذنا في الحسبان الافتراضات التالية: أولًا، يجب أن نفترض أن المواطنين يستطيعون تنظيم ومراجعة أهدافهم وتفضيلاتهم في ضوء توقعاتهم للخيرات

الأولية. وهذا الافتراض، كما قلت، متضمن في الملكات الأخلاقية التي تنسب إليهم. لكن هذا الافتراض في حد ذاته لا يكفي إذ يجب أن نجد أيضًا معايير عملية للمقارنات بين الأشخاص والتي يمكن أن تكون عمومية، وإذا أمكن، قابلة للتطبيق بسهولة. وهكذا نحاول أن نبين، ثانيًا، كيف ترتبط الخيرات الأولية بالمصالح العليا المرتبطة بالملكات الأخلاقية بحيث تكون الخيرات الأولية معايير عمومية قابلة للتطبيق فيما يتعلق بمسائل العدالة السياسية. وأخيرًا، يفترض الاستخدام الفعال للخيرات الأولية أيضًا أن تصور الشخص الذي ينهض على أساس هذين الافتراضين مقبول على الأقل ضمنيًا كمثال أساسي يقوم عليه التصور العمومي للعدالة. وإلا فإن المواطنين سيكونون أقل رغبة في قبول المسؤولية بالشكل المطلوب[1].

الفقرة الرابعة: الخيرات الأولية وحاجات المواطنين

1. وانطلاقًا من هذا التصور للخيرات الأولية، أجابنا عن مسألتنا الرئيسة (المطروحة في بداية المقطع الثاني من الفقرة 3. 2): متى يكون فهمًا عموميًا ممكنًا فيما يتعلق بما يمكن أن نعتبره ضروري في مسائل العدالة السياسية في ضوء حقيقة التعددية المعقولة. وفي إطار بيان كيف يكون هذا الفهم ممكنًا، أكدنا على الطبيعة العملية للخيرات الأولية. وأعني بذلك أنه يمكننا في الواقع تقديم نسق من الحريات الأساسية المتساوية والمساواة المنصفة في الفرص، التي تضمن، إذا ما أمّنتها البنية الأساسية، لجميع المواطنين التطوير الملائم والممارسة الكاملة لقدرتيهم الأخلاقيتين والنصيب المنصف من أفضل الوسائل التي لا غنى عنها لتطوير تصوراتهم المحددة (المسموح بها) للخير. وبطبيعة الحال، ليس ممكنًا ولا عادلًا متابعة جميع تصوراتهم للخير (بعضها ينطوي على انتهاك للحقوق والحريات الأساسية). ومع ذلك يمكننا أن نقول إنه عندما تلبي المؤسسات الأساسية تصورًا

---

(1) تراجع الفقرتين الأخيرتين تصوري السابق للاضطلاع بمسؤولية الغايات والخيرات الأولية في مقالي:
«Kantian Equality», *Cambridge Review* (February 1975)
وفي ذلك أنا مدين كثيرًا **لسكانلون** Scanlon **ولصمويل شيفلر**. وأعتقد أن مقاربتي تتفق مع **سكانلون** في مقاله:
«Preference and Urgency», *Journal of Philosophy* 82 (November 1975): 655 -69.

سياسيًا للعدالة يعترف به كل المواطنين على نحو متبادل ويؤكدون مذاهب شمولية في إجماع تقاطعي معقول، فإن هذه الحقيقة تؤكد أن تلك المؤسسات تخلق فضاءً كافيًا لأنماط الحياة التي تستحق الدعم المخلص من المواطنين. وهذا ما يتعين على تلك المؤسسات القيام به إذا أرادت أن تكون مؤسسات مجتمع عادل وخيّر[1].

بالنظر إلى ما قلناه في الفقرة 3 أعلاه، نلاحظ أولًا أن الأنصبة المنصفة من الخيرات الأولية لا يُقصد بها بشكل واضح مقياس للرفاه النفسي العام المتوقع للمواطنين، أو لمنفعتهم، كما يقول الاقتصاديون. ترفض نظرية العدالة إنصافًا فكرة مقارنة الرفاه العام وتأويجه في مسائل العدالة السياسية. كما أنها لا تحاول تقدير مدى نجاح الأفراد في تطوير نمط حياتهم أو الحكم على القيمة الجوهرية (أو القيمة في صيغتها الكمالية) لأهدافهم. ولما كانت الخيرات الأولية حقوقًا وحريات وفرصًا، ووسائل عامة متاحة، فمن الواضح أنها ليست فكرة أي شخص عن القيم الأساسية للحياة البشرية ويجب ألا تفهم على هذا النحو، مهما كانت أهمية حيازتها.

2. نقول بدلًا من ذلك أنه، في ضوء التصور السياسي للمواطنين، تحدد الخيرات الأولية ما هي حاجاتهم - وهي جزء مما يحتاجونه كمواطنين - عندما تُطرح مسائل العدالة. هذا التصور السياسي (الذي يكتمل من خلال إطار الخير عقلانيًا) هو الذي يمكّننا من معرفة ما هي الخيرات الأولية الضرورية. في حين أن مؤشر هذه الخيرات قد يكون أكثر تحديدًا في المراحل الدستورية والتشريعية، ويفسر بشكل أكثر تحديدًا في المرحلة القضائية[2]، لا يهدف المؤشر إلى أن يكون صورة تقريبية عن فكرة المنفعة العقلانية، أو الخير، يحددها تصور غير سياسي (شمولي). وإنما على خلاف ذلك إن ذلك المؤشر أكثر تحديدًا هو الذي يحدد، في حالات أكثر عينية، ما يجب أن نعتبره حاجات للمواطنين مع السماح عند الاقتضاء بالاختلافات (الفقرة 3. 5).

ومن ناحية أخرى، فإن تحديد هذه الحاجات ينشأ انطلاقًا من تصور سياسي

(1) هذا لا يعني، كما ورد في الفقرة 6 أدناه، أنه بإمكانها تحقيق عالم اجتماعي من دون خسارة.

(2) فيما يتعلق بهذه المراحل انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 32.

وليس من مذهب شمولي. والفكرة هي أن هذا البناء يوفر، في ضوء حقيقة التعددية المعقولة، أفضل معيار متاح لتسويغ المطالب المتنافسة التي يقبل بها المواطنون بشكل عـام[1]. حتى لو كان المؤشر في معظم الحالات لا يقدم صورة تقريبية لما يريده الكثير من الأشخاص ويقدّرونه حسب وجهات نظرهم الشمولية على وجه الدقة، فمن المؤكد أن لجميع الخيرات الأولية، أو جميعها تقريبًا، وزنًا مهمًا في متابعة وجهات النظر هذه. وهكذا، يمكن أن يؤيدوا التصور السياسي ويعتقدون أن المهم في مسائل العدالة هو تلبية حاجات المواطنين من قبل مؤسسات البنية الأساسية عندما تُحدد مبادئ العدالة، التي يدعمها إجماع تقاطعي، بشكل منصف[2].

3. يشتمل التصور السابق للخيرات الأولية على ما نسميه «تقسيم المسؤولية الاجتماعية»: المجتمع، أي المواطنون ككيان جماعي، يقبل مسؤولية تأمين الحريات الأساسية المتساوية والمساواة المنصفة في الفرص، وتوفير نصيب منصف من الخيرات الأولية للجميع في هذا الإطار؛ في حين أن المواطنين كأفراد وجمعيات يقبلون مسؤولية مراجعة وتعديل غاياتهم وطموحاتهم في ضوء كل أفضل الوسائل الضرورية التي يمكن أن يتطلعون إليها، في ظل وضعهم القائم

(1) إن هذه الفكرة عن حاجات المواطنين تشبه العديد من الطرق التي يسميها سكانلون تفسير «المحافظين» لتصوره للحاجة الملحة. وفي الفقرة ما قبل الأخيرة من
«Preference and Urgency», p. 668
يميز **سكانلون** بين تفسيرين للحاجة الملحة، طبيعاني ومحافظ. يقترب مؤشر الخيرات الأولية من وصف **سكانلون** للتفسير التقليدي للحاجة الملحة على أنها «بناء يخدم الحجة الأخلاقية [أقول سياسية] ... فائدتها ... تأتي من كونها تمثل، في ظل الظروف [مثل ظروف، التعددية المعقولة]، أفضل معيار متاح لتسويغ يكون مقبولًا على نحو متبادل بالنسبة لأشخاص تختلف تفضيلاتهم».

(2) قد أضيف هنا أن فكرة الحاجة المستخدمة في هذه الفقرة ترى بأن للحاجات علاقة بتصور سياسي للشخص فضلًا عن علاقتها بدورها ومكانتها. تختلف مطالب أو حاجات المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين عن حاجات المرضى أو الطلاب، مثلًا. وتختلف الحاجات عن الرغبات والأماني والميول. وتكون حاجات المواطنين موضوعية بخلاف الرغبات: بمعنى أنها تُعبِّر عن مطالب الأشخاص ذوي مصالح العليا التي لها دور أو مكانة معينان. وما لم تستوفِ هذه الشروط، فإنها لا تستطيع الحفاظ على دورها ومكانتها، أو تحقيق أهدافها الأساسية. يمكن إنكار مطالبة مواطن بأن هناك حاجة ما عند عدم الحاجة إليها. وفي الواقع، يحدد التصور السياسي للشخص وفكرة الخيرات الأولية نوعًا خاصًا من الحاجة بالنسبة لتصور سياسي للعدالة. ومتى حددت الحاجات بطريقة أخرى فلن يكون لها أي دور وكذلك الشأن بالنسبة للرغبات والطموحات. انظر
«Social Unity and Primary Goods», p. 172f.

والمتوقع. ويعتمد تقسيم المسؤولية هذا على قدرة الأشخاص على تحمل مسؤولية غاياتهم وتبعًا لذلك تعديل ما يطلبونه من مؤسساتهم الاجتماعية.

نصل، إذن، إلى فكرة أن المواطنون أحرار ومتساوون يجب أن تكون لهم الحرية في تحمل المسؤولية عن حياتهم وأن يتوقعوا من الآخرين أن يتكيفوا مع تصورهم للخير ونصيب المنصف المتوقع من الخيرات الأولية. القيد الوحيد على مشاريع الحياة هو أن تكون متوافقة مع المبادئ العمومية للعدالة، ويمكن المطالبة فقط بأنواع معينة من الأشياء (الخيرات الأولية) وبطرق تحددها تلك المبادئ. وهذا يعني أن المشاعر الجياشة والطموحات المتحمسة لأهداف معينة لا تعطي، في حد ذاتها، الأشخاص الحق في المطالبة بالموارد الاجتماعية، أو الحق في المطالبة بتصميم المؤسسات العمومية وفقًا لهذه الأهداف. فالرغبات والطموحات، مهما تكن شديدة، ليست في حد ذاتها أسبابًا فيما يتعلق بمسائل الأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية[1]. فأن تكون لدينا رغبة جامحة في مثل هذه الحالات ليس حجة لنقول إنه من المنصف إشباعها وكذلك ليست شدة القناعة حجة على حقيقتها. وإذا ما كان هناك ترابط بين مؤشر الخيرات الأولية ومبادئ العدالة، فإن هذه الأخيرة تحرر أسباب العدالة ليس فقط من انحسار وتدفق الرغبات والطموحات المتقلبة ولكن حتى من المشاعر والالتزامات. وتتضح أهمية هذا من خلال التسامح الديني، الذي لا يُعير وزنًا لقوة القناعة التي قد نعارض بها معتقدات الآخرين وممارساتهم الدينية.

الفقرة الخامسة: تصورات الخير المسموح بها والفضائل السياسية

1. من الناحية التاريخية، يتمثل أحد الموضوعات الشائعة للفكر الليبرالي في أن الدولة يجب ألا تفضل أي مذاهب شمولية وتصورها المرتبط بالخير. ولكن أيضًا من بين الانتقادات الموجهة للّيبرالية، اتهامها بالفشل في ذلك، وأنها تحيزت، في الواقع، بشكل تعسفي لصالح صيغة أو أخرى من صيغ الفردانية. وكما لاحظت في البداية، قد يبدو أن التأكيد على أولوية الحق يفسح المجال للإنصاف (كصيغة من صيغ الليبرالية السياسية) يواجه اعتراضًا مماثلًا.

(1) هذا لا ينفي أنها قد تكون، حسب وجهة النظر الشمولية، أسبابًا جيدة تمامًا في أنواع أخرى من الحالات.

وهكذا، عند مناقشة الأفكار التالية ـ أفكار التصورات المسموح بها للخير (تلك التي تسمح بها مبادئ العدالة) والفضائل السياسية ـ سأستخدم فكرة الحياد المألوفة كطريقة لتقديم المشاكل الرئيسة. ومع ذلك، أعتقد أن مصطلح الحياد ليس في محله ذلك أن بعض دلالاته مضللة للغاية، وبعضها الآخر يفترض مبادئ غير قابلة للتطبيق. لهذا السبب لم أستخدمه من قبل في هذه الدروس. ولكن مع اتخاذ الاحتياطات المستحقة، واستخدامه فقط كفرضية مرحلية، بمعنى ما، يمكن لنا أن نوضح كيف أن أولوية الحق ترتبط بالفكرتين السابقتين للخير.

2. يمكن تعريف الحياد بطرق مختلفة تمامًا[1] (22). ومن الطرق الإجرائية، على سبيل المثال، يمكن الإحالة على إجراء يمكن إضفاء الشرعية عليه، أو تسويغه، من دون الاحتكام إلى أيّ قيم أخلاقية على الإطلاق. أو إذا بدا هذا مستحيلًا، بما أن كل تسويغ يبدو أنه يحتكم إلى بعض القيم، فيمكن أن يقال إن إجراءً محايدًا هو إجراء يسوغه الاحتكام إلى قيم محايدة، أي قيم مثل النزاهة والاتساق في تطبيق المبادئ العامة لجميع القضايا ذات الصلة المعقولة (مثل المبدأ القضائي القاضي بأن حالات مماثلة في المجالات وثيقة الصلة بتلك الحالات يجب أن تعامل بالمثل)[2]، والمساواة في الفرص للأطراف المتنازعة في تقديم ادعاءاتها.

---

(1) أناقش عددًا من وجهات النظر هذه هنا. وإحداها لا أوافق عليها. وهي وجهة نظر **وليام جالستون** William Galston التي تقول بأن بعض صيغ الليبرالية محايدة بمعنى أنها لا تستخدم أفكارًا على الإطلاق باستثناء الأفكار الأداتية المحضة (وسائل محايدة، بمعنى ما). انظر

Defending Liberalism», in *American Political Science Review* 72 (September 1982): 622.

خلافًا لاقتراحه، ونظرية العدالة إنصافًا ليست محايدة بهذه الطريقة، سيكون هذا بديهيًا، إن لم يكن كذلك أصلًا.

(2) وهكذا، يفكر **هيربرت فيشلر**، في نقاشه المعروف للقرارات القضائية المبدئية (لقد كان مهتمًا بشكل أساسي بقرارات المحكمة العليا)، في مبادئ محايدة مثل تلك المبادئ العامة التي أقنعنا بها، لا تنطبق فقط على القضية الحالية ولكن على كل ما هو معقول. يمكن أن تنشأ حالات ذات صلة يمكن التنبؤ بها في ضوء الدستور والبنية السياسية القائمة. تتجاوز المبادئ الحيادية القضية القائمة ويجب الدفاع عنها طالما أنها قابلة للتطبيق بشكل كبير. يقول **فيشلر** Wechsler القليل عن استخلاص مثل هذه المبادئ من الدستور نفسه أو من الحالات السابقة. انظر

«Towards Neutral Principles of Constitutional law», in *Principles, Politics, and Fundamental Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961).

هذه هي القيم التي تنظم الإجـراءات العادلة للتقاضي، أو التحكيم، بين الأطراف التي تتعارض ادعاءاتها. وقد تعتمد مواصفات الإجراء المحايد أيضًا على قيم ترتكز على مبادئ النقاش العقلاني الحر بين الأشخاص المتعقلين القادرين على التفكير والحكم، والحرص على كشف الحقيقة أو الاهتداء إلى اتفاق معقول استنادًا إلى أفضل المعلومات المتاحة[1].

3. ليست نظرية العدالة إنصافًا محايدة من الناحية الإجرائية. ومن الواضح أن مبادئ العدالة جوهرية وتُعبِّر أكثر بكثير من القيم الإجرائية، وكذلك تصوراتها السياسية للمجتمع والشخص، والتي تتمثل في الوضع البدئي (الدرس الثاني: 6ـ4). ولما كانت نظرية العدالة إنصافًا تصورًا سياسيًا، فإنها تهدف إلى أن تكون محور إجماع تقاطعي. أي أن وجهة النظر ككل تأمل في صياغة أساس عمومي لتسويغ البنية الأساسية لنظام دستوري يعمل انطلاقًا من أفكار بديهية أساسية متضمنة في الثقافة السياسية العمومية ومتجرد من المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية الشمولية. إنه يسعى إلى إيجاد أرضية مشتركة ـ أو إذا أردنا، أرضية محايدة بالنظر إلى حقيقة التعددية. هذه الأرضية المشتركة هي التصور السياسي نفسه كمحور إجماع تقاطعي. لكن الأرضية المشتركة، المحددة على هذا النحو، ليست أرضية محايدة من الناحية الإجرائية.

هناك طريقة مختلفة للغاية لتحديد الحيادية من حيث أهداف المؤسسات الأساسية والسياسات العمومية فيما يتعلق بالمذاهب الشمولية والتصورات الخير المرتبطة بها. ومن هنا، فإن حيادية الهدف بدلًا من حياد الإجراءات تعني أن تلك

(1) حول هذا الصنف من وجهات النظر، انظر المناقشة السديدة **لتشارلز لارمو** Charles Larmore
Patterns of Moral Complexity, pp. 53 - 59.
إنه يتحدث عن «التسويغ المحايد للحياد السياسي الذي يقوم على قاعدة كونية للحوار العقلاني» (ص35)، وهو يعتمد على (بينما يعدل) الأفكار المهمة **ليورغن هابرماس**. انظر
Legitimation Crisis, translated by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press,1976), pt. III.

و

«Discursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm», in Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), pp.53 - 125.

المؤسسات والسياسات محايدة بمعنى أنه يمكن للمواطنين تأييدها عمومًا في نطاق تصور سياسي عمومي. وهكذا، قد يعني الحياد على سبيل المثال:

أ. أن تضمن الدولة لجميع المواطنين المساواة في الفرص لتبني تصور للخير بحرية.

ب. أن الدولة لا تقوم بأي شيء يهدف إلى تفضيل أو تعزيز أي مذهب شمولي بعينه دون آخر، أو تقديم مساعدة أكبر لمن يسعى وراءها[1].

ج. ليس على الدولة أن تفعل أي شيء يدفع الأفراد لأن يقبلوا أي تصور بعينه دون آخر ما لم يتم اتخاذ خطوات لتجاوز آثار السياسات التي تفعل ذلك أو للتعويض عنها.[2]

تستثني أولوية الحق المعنى الأساسي لحياد الهدف، لأنها تسمح بمتابعة التصورات المسموح بها فقط (تلك التي تحترم مبادئ العدالة). ويمكن تعديل المعنى الأول للسماح بذلك؛ وبصيغتها المعدلة، يجب على الدولة ضمان المساواة في الفرص للمضي قدمًا في أي تصور مقبول. وفي هذه الحالة، وفقًا لمعنى المساواة في الفرص، يمكن لنظرية العدالة إنصافًا أن تكون محايدة في الهدف. أما بالنسبة للمعنى الثاني، فيتحقق بفضل خصائص تصور سياسي يعبر عن أولوية الحق: طالما أن البنية الأساسية تنظمها مثل وجهة النظر هذه، فإن مؤسساتها لا تهدف إلى تفضيل أيّ مذهب شمولي على آخر. ومع ذلك، فيما يتعلق بالمعنى الثالث، (كما سنرى لاحقًا في الفقرة 6 أدناه)، فمن المستحيل بالتأكيد ألا يكون للبنية الأساسية لنظام دستوري عادل أي آثار أو مؤثرات مهمة على المذاهب الشمولية. ومن العبث محاولة مواجهة الآثار والمؤثرات أو حتى تقدير مدى عمقها وامتدادها، لأغراض سياسية. يجب أن نقبل الحقائق التي توصل إليها علم الاجتماع السياسي للحس المشترك.

(1) هذا هو معنى الحياد في مقال **رونالد دووركين** «الليبرالية». انظر *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) pp. 19 Pff.

(2) استلهمت تصور الصيغ الثلاث للحياد من الصياغات التي يقترحها **جوزيف راز** Joseph Raz في *Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986) pp. 114f.

وباختصار، قد نميّز حياد الإجراء عن حياد الهدف؛ لكن لا ينبغي الخلط بين هذا الأخير وبين حياد الأثر والمؤثر. وكتصور سياسي ينطبق على البنية الأساسية للعدالة، تسعى نظرية العدالة إنصافًا في مجملها إلى توفير أرضية مشتركة تكون محور إجماع تقاطعي. كما تأمل في احترام حيادية الهدف، بمعنى أنه لا ينبغي تدبير المؤسسات الأساسية والسياسات العمومية لصالح أي مذهب شمولي بعينه[1]. وتتخلى الليبرالية السياسية عن حيادية الأثر والمؤثر لأنها غير قابلة للتطبيق، ولما كانت هذه الفكرة حاضرة بقوة في المصطلح نفسه، فإن علينا تجنبها[2].

4. على الرغم من أن الليبرالية السياسية تسعى إلى أرضية مشتركة وأنها محايدة في الهدف، فمن المهم التأكيد على أنها لا تزال تؤكد على تفوق بعض السمات الأخلاقية وتشجع بعض الفضائل الأخلاقية. وهكذا، تتضمن نظرية العدالة إنصافًا تصورًا لبعض الفضائل السياسية - فضائل التعاون الاجتماعي المنصف مثل الفضائل المدنية والتسامح، والمعقولية والإحساس بالإنصاف (الدرس الرابع:7-5). وتتمثل المسألة الأهم في أن قبول هذه الفضائل في تصور سياسي لا يؤدي إلى نظام حكم كماليّ يتخذ لنفسه مذهبًا شموليًا بعينه.

وبإمكاننا أن نتبين ذلك بمجرد أن تكون لنا وجهة نظر واضحة حول فكرة تصور سياسي للعدالة. وكما قلت (في الفقرة 1)، يمكن تصور أفكار الخير بحرية حسب الحاجة لاستكمال التصور السياسي للعدالة، طالما أنها أفكار سياسية، أي طالما أنها تنتمي إلى تصور سياسي معقول للعدالة لنظام دستوري. وهذا يسمح لنا أن نفترض أنها مشتركة بين المواطنين ولا تتبنى أي مذهب شمولي بعينه. وبما أن المثل العليا المرتبطة بالفضائل السياسية ترتبط بمبادئ العدالة السياسية وأشكال الحكم والسلوك الضروري لتعزيز التعاون الاجتماعي المنصف مع مرور الزمن،

(1) اقتبست هذا التمييز بين حيادية الإجراءات وحيادية النتائج من **لارمور** Larmore *Patterns of Moral Complexity*, pp. 42-47.

(2) قد يشعر البعض أن التخلي عن حياد الأثر والمؤثر على أنه غير قابل للتطبيق ويمكن أن يؤدي إلى حياة عامة وخلفية ثقافية علمانيتين غاية في التطرف. إلى أي مدى يجب أن ينظر إلى هذا الانهمام في ضوء ما يقال في الفقرة التالية، خاصة في الفقرة 6: 3-4، حول الطوائف الدينية التي تعارض ثقافة العالم الحديث والتي تسعى إلى الإجابة عن مسألة المطلب المتعلقة بتعليم الأطفال في حدود التصور السياسي. أنا مدين **لدينس طومسون** لضرورة لفت الانتباه إلى هذا الرابط.

فإن هذه المثل العليا والفضائل تتوافق مع الليبرالية السياسية. وهي تميز المثل الأعلى للمواطن الخيّر في دولة ديمقراطية - وهو دور حددته مؤسساته السياسية. وبهذه الطريقة يجب التمييز بين الفضائل السياسية والفضائل التي تميز أنماط الحياة التي تنتمي إلى مذاهب دينية وفلسفية شمولية، وكذلك من الفضائل التي تندرج تحت مثل عليا جمعياتية (مثل المثل العليا للكنائس والجامعات، والمهن والوظائف، والنوادي والفرق) وتلك التي تتماشى مع أدوار مختلفة في الحياة الأسرية والعلاقات بين الأفراد.

وهكذا، إذا اتخذ نظام دستوري خطوات معينة لتعزيز فضائل التسامح والثقة المتبادلة، عن طريق تثبيط أنواع مختلفة من التمييز الديني والعرقي مثلًا (بطرق تتفق مع حرية الضمير وحرية التعبير)، لا يتحول بالتالي إلى نظام حكم كذلك الذي يقول به أفلاطون أو أرسطو، ولا يتخذ لنفسه دينًا بعينه كما هو الحال في أنظمة الحكم الكاثوليكية والبروتستانتية في بدايات الحقبة الحديثة. بل إنه نظام حكم يتخذ تدابير معقولة لتعزيز ضروب التفكير والإحساس التي تدعم التعاون الاجتماعي المنصف بين مواطنيه الذين يعتبرون أحرارًا ومتساوين. وهذا يختلف كثيرًا عن أن يتخذ نظام الحكم لنفسه مذهبًا شموليًا بعينه[1].

الفقرة السادسة: هل أن نظرية العدالة إنصافًا منصفة تجاه تصورات الخير؟

1. يجب أن تفرض مبادئ أي تصور سياسي معقول قيودًا على وجهات النظر الشمولية المسموح بها، والمؤسسات الأساسية التي تشترط حتمًا تشجيع بعض أنماط الحياة وتثبيط البعض الآخر، أو حتى استبعاده تمامًا. وبالتالي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف للبنية الأساسية (التي تحققت بتصور سياسي) أن تشجع وتثبط بعض المذاهب وأنماط الحياة المرتبطة بها، وما إذا كان ذلك عادلًا. تعزى

(1) علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هنا أن الفضائل السياسية تحددها وتبررها الحاجة إلى سمات معينة للمواطنين في نظام دستوري عادل ومستقر. وهذا لا ينفي أن هذه السمات نفسها، أو ما شابهها، قد لا تكون أيضًا فضائل غير سياسية إذا ما أعطيت وزنًا لأسباب أخرى ضمن وجهات نظر شمولية متنوعة بعينها.

أهمية هذه المسألة إلى الإحساس بأن الدولة، على الأقل فيما يتعلق بالأساسيات الدستورية، لا يحق لها القيام بأي شيء يهدف إلى تفضيل أي رؤية شمولية معينة[1]. وفي هذه المرحلة، يصبح التناقض بين الليبرالية السياسية والشمولية صارخًا وجوهريًا[2].

يُرد تشجيع المذاهب الشمولية أو عدمه إلى سببين على الأقل: قد تتعارض أنماط الحياة المرتبطة بها مباشرة مع مبادئ العدالة. وإلا فقد تكون مقبولة ولكنها تخفق في كسب أتباع في ظل الظروف السياسية والاجتماعية لنظام دستوري عادل. وتتضح الحالة الأولى عن طريق تصور للخير يتطلب اضطهاد أشخاص معينين والحط من شأنهم على أساس العرق أو الإثنية أو النزعة الكمالية، كما في حالة الاسترقاق في أثينا القديمة، أو في جنوب الولايات المتحدة الأميركية قبل الحرب الأهلية. وقد تمثل بعض أنماط الدين أمثلة على الحالة الثانية. لنفترض أن دينًا معينًا، وتصور الخير المنتمي إليه، لا يمكن أن يضمن بقاءه إلا إذا كان يسيطر على آلية الدولة وقادرًا على ممارسة اللاتسامح الفعال. سيضمحل هذا الدين في مجتمع الليبرالية السياسية حسن التنظيم. ولنا أن نفترض أن مثل هذه الحالات موجودة وأن بعض المذاهب الأخرى قد تحافظ على بقائها ولكن دائمًا بين شرائح اجتماعية صغيرة نسبيًا.

---

(1) كان هذا هو المعنى الثاني لحياد الهدف المشار إليه في الفقرة السابقة. وقد تحقق عن طريق تصور سياسي.

(2) اقتبست الفقرات القليلة القادمة من ردّي في
«Fairness to Goodness», *Philosophical Review* 82 (April 1975): 548-51
على اعتراض أثاره **توماس ناجل** في مراجعته في المجلة ذاتها في عددها 82، نيسان/ أبريل 1973، ص 29-226، في نقاش وجيه لا أحاول تلخيصه هنا، يزعم ناجل بأن إنشاء الوضع البدئي في كتاب **نظرية في العدالة**، رغم أن حياده ظاهريًا من جنس الحياد بين التصورات المختلفة للخير، فهو ليس كذلك في الواقع. وهو يعتقد أن سبب ذلك يكمن في أن قمع المعرفة (بسبب حجاب الجهل) الضروري لتحقيق الإجماع ليس منصفًا بشكل متساو لجميع الشركاء. ومرد ذلك أن الخيرات الأولية، التي يختار على أساسها الشركاء مبادئ العدالة، ليست لها قيمة متساوية في متابعة جميع تصورات الخير. علاوة على ذلك، يقول إن مجتمع نظرية العدالة إنصافًا حسن التنظيم ذي تحيز فرداني شديد، وهو تعسفي لأن الموضوعية بين تصورات الخير لم تنشأ. الرد في المتن أعلاه يكمل ذلك في «Fairness to Goodness» بطريقتين. يوضح أولًا أن تصور الشخص المستخدم في الوصول إلى قائمة قابلة للتطبيق من الخيرات الأولية هو تصور سياسي؛ وثانيًا، أن نظرية العدالة إنصافًا في حد ذاتها هي تصور سياسي للعدالة. وبمجرد فهمنا للعدالة والتصورات التي تنتمي إليها بهذه الطريقة، يمكننا تقديم رد أكثر قوة على اعتراضات ناجل، بطبيعة الحال شريطة أن نقبل بأن حياد المؤثر غير قابل للتطبيق.

2. إذن تتمثل المسألة في التالي: إذا ما قُوضت بعض التصورات ولا تكاد أخرى تقوى على الحفاظ على بقائها إلا في نظام دستوري عادل، فهل يعني ذلك في حد ذاته أن تصوره السياسي للعدالة ليس منصفًا بالنسبة لها؟ هل التصور السياسي متحيز بشكل تعسفي ضد وجهات النظر هذه، أو بصياغة أفضل، هل هو غير عادل أم غير عادل حيال الأشخاص الذين يتبنون تلك التصورات أو قد يتبنونها؟ لا يبدو هذا التصور للوهلة الأولى، غير منصف حيالهم، لأن المؤثرات الاجتماعية التي تضطرنا إلى تفضيل بعض المذاهب على أخرى لا يمكن تجنبها عن طريق تصور للعدالة السياسية. فلا يمكن لأي مجتمع أن يسع كل أنماط الحياة. قد نأسى حقًا لمحدودية الفضاء، بمعنى ما، في العوالم الاجتماعية، وفي عوالمنا على وجه الخصوص. وقد نأسى لبعض المؤثرات التي لا مفر منها في ثقافتنا وبنيتنا الاجتماعية. ولقد كان برلين يقول منذ زمن (وهو واحد من اهتماماته الأساسية)، لا يوجد عالم اجتماعي من دون خسارة: أي لا يوجد عالم اجتماعي لا يستبعد بعض أنماط حياة تحقق بطرق خاصة قيمًا أساسية معينة طبيعة ثقافتها ومؤسساتها غير متجانسة البتة[1]. لكن لا ينبغي أن تؤخذ هذه الضرورات الاجتماعية كذريعة لتبرير التحيز التعسفي أو الحيف.

يجب أن يذهب الاعتراض إلى أبعد من ذلك، ويرى أن مجتمع الليبرالية

(1) من أجل شرح أوفى لوجهات نظر برلين، انظر مقاله
«The Pursuit of the Ideal», in *The Crooked Timber of Humanity* (New York: Knopf, 1991), esp. pp. 11 - 19.
حيث يقول في ص. 13: «لا يمكن لبعض الخيرات العظيمة أن تتجانس فيما بينها. وتلك حقيقة مفهومية. محكوم علينا أن نختار، وكل اختيار قد تترتب عنه خسارة لا يمكن جبرها». انظر أيضًا
«Two Concepts of Liberty» (1958), reprinted in *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1969), pp. 167ff.
بالنسبة لبرلين، فإن عالم القيم موضوعي، لكن القيم تتضارب، والنطاق الكامل للقيم واسع جدًا بحيث لا يتناسب مع أي عالم اجتماعي واحد. ليس فقط لأنها لا تتوافق فيما بينها، وتفرض متطلبات متضاربة على المؤسسات؛ ولكن لا توجد مجموعة من المؤسسات قابلة للتطبيق يمكن أن تسمح بفضاء كافٍ يسعها جميعًا. إن عدم وجود عالم اجتماعي من دون خسارة، له جذور في طبيعة القيم والعالم، والكثير من المآسي الإنسانية تعكس ذلك. قد يكون للمجتمع الليبرالي العادل فضاء أوسع بكثير من عوالم اجتماعية أخرى، لكن لا يمكن أن يكون من دون خسارة. الخطأ الأساسي هو التفكير في أنه لما كانت القيم موضوعية وبالتالي قيم حقيقية، يجب أن تكون متوافقة. في عالم القيم، على عكس العالم الواقعي، لا يمكن أن تتناسب جميع الحقائق في عالم اجتماعي واحد.

السياسية حسن التنظيم يفشل في تأسيس، بالطرق التي تسمح بها الظروف القائمة ـ الظروف التي تشمل حقيقة التعددية المعقولة ـ بنية أساسية عادلة تكون من خلالها لأنماط الحياة المسموح بها فرصة لضمان ديمومتها وكسب أتباع عبر الأجيال. ولكن إذا كان التصور الشمولي للخير غير قادر على الاستمرار في مجتمع يضمن الحريات الأساسية المتساوية والمنفعة المتبادلة، فلا توجد طريقة تضمن استمراره تتسق مع القيم الديمقراطية كما تُعبِّر عنها فكرة المجتمع كنظام منصف للتعاون بين مواطنين ينظر إليهم على أنهم أحرار ومتساوون. وهذا يثير، بطبيعة الحال، مسألة ما إذا كانت أنماط الحياة المماثلة قابلة للاستمرار في ظل الظروف التاريخية الأخرى، وما إذا كنا سنتأسف عليها، من دون حلّها[1].

تكشف التجربة التاريخية أن العديد من أنماط الحياة تجتاز اختبار البقاء وتكسب أتباعها مع مرور الزمن في مجتمع ديمقراطي. وإذا لم تكن الأرقام مقياسًا للنجاح ـ فلماذا يجب أن تكون؟ ـ فالمهم أن يجتاز عديد أنماط الحياة هذا الاختبار بنجاح متساو: هناك مجموعات مختلفة ذات تقاليد وأنماط حياة مميزة اكتشفت وجهات نظر مختلفة تمامًا عن وجهات نظرها تستحق الولاء لها. وهكذا، مسألة ما إذا كانت الليبرالية السياسية متحيزة بشكل تعسفي حيال تصورات معينة لصالح تصورات أخرى، صارت تتعلق بما إذا كان تحقيق مبادئ التعددية المعقولة والظروف التاريخية الأخرى للعالم الحديث، يحدد مبادئه العادلة في مؤسسات

(1) في المقطع من «Fairness to Goodness»، الذي ينتقده جالستون Galston في ص627، كان يجب أن أستحضر وجهة نظر برلين وأؤيدها كما أشرت إليها في المتن. قد نرغب في كثير من الأحيان في القول إننا نأسف على انقضاء بعض أنماط الحياة. وما يقال في هذا المقطع ليس، كما أعتقد، غير متسق مع الليبرالية السياسية، لكن ينقصه بجدية عدم التأكيد على وجهة نظر برلين. كان يجب أن يُعبِّر بصراحة عن رفض الفكرة، التي يرفضها جالستون بحق، بأن أنماط الحياة غير المستحقة هي الوحيدة التي تخسر في نظام دستوري عادل. إن وجهة النظر المتفائلة هذه خاطئة. فلا يزال هناك من يعترض عليها لا سيما أولئك الذين يؤكدون على التصورات التي لا يمكن أن تزدهر بأن الليبرالية السياسية لا تسمح بفضاء كافٍ يسعها. ولكن لا يوجد معيار لما يعتبر فضاءً كافيًا باستثناء تصور سياسي معقول للعدالة نفسها يمكن الدفاع عنه. إن فكرة الفضاء الكافي مجازية ولا معنى لها يتجاوز ما هو مذكور في نطاق المذاهب الشمولية التي تسمح بها مبادئ هذا التصور والتي يمكن للمواطنين أن يقروا بأنها جديرة بالولاء الكامل. ربما لا يزال هناك اعتراض يتمثل في أن التصور السياسي يفشل في تحديد الفضاء المناسب، ولكن ببساطة يبقى السؤال الذي يمكن يطرح هو أيّ التصورات السياسية الأكثر معقولية.

تحدد الظروف المنصفة للخلفية التي تساعد على صياغة تصورات مختلفة بل ومتنازعة للخير وتأكيدها ومتابعتها. إن الليبرالية السياسية متحيزة بشكل غير عادل حيال تصورات شمولية معينة فقط، إلا إذا كانت الفردانية على سبيل المثال يمكن أن تحافظ على بقائها في مجتمع ليبرالي وأن تهيمن بشكل لا تقدر في ظله الجمعيات التي تؤكد قيم الدين المجتمع أن تزدهر، وعلاوة على ذلك فإن الظروف التي تؤدي إلى هذه النتيجة هي ذاتها غير عادلة، في ضوء الظروف القائمة والمتوقعة.

3. ويمكن أن نستفيد من المثال التالي لتوضيح هذه النقطة: تعارض مختلف الطوائف الدينية ثقافة العالم الحديث وترغب في إدارة حياتها المشتركة بعيدًا عن مؤثراته الغريبة. وحينئذ تبرز مشكلة تتعلق بتنشئة أطفالهم والمتطلبات التي يمكن للدولة فرضها. قد تؤدي الليبرالية مع **كانط** و**ميل** إلى صياغة متطلبات تهدف إلى تعزيز قيمتي الاستقلالية الذاتية والفردانية كمثالين من المثل العليا لتنظيم حياتنا في جزء كبير منها إن لم نقل برمتها. لكنّ للّيبرالية السياسية هدفًا مختلفًا ومتطلبات أقل بكثير. إنها ستطلب أن تشتمل تنشئة الأطفال على أشياء مثل معرفة حقوقهم الدستورية والمدنية، كأن يعرفوا أن حرية الضمير موجودة في مجتمعهم وأن الردَّة عن الدين ليست جريمة قانونية، وذلك كله من أجل تأكيد أن استمرار عضويتهم لهذه الطائفة الدينية، عندما يبلغون سن الرشد، ليس مبنيًا ببساطة على الجهل بحقوقهم الأساسية أو الخوف من أن يعاقبوا على جرائم لا تقول بها طائفتهم الدينية. وعلاوة على ذلك، يجب أن تعدهم تنشئتهم أيضًا ليكونوا أعضاءً متعاونين تعاونًا كاملًا في المجتمع وأن تمكّنهم من أن يكونوا قادرين على التعويل على أنفسهم؛ كما يجب أن تشجع الفضائل السياسية بحيث تتولد فيهم الرغبة في احترام الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي في إطار علاقاتهم مع بقية المجتمع.

وهنا يمكن الاعتراض على أن إجبار الأطفال على فهم التصور السياسي بهذه الطرق يُعزى، في الواقع، وإن لم يكن عن قصد، إلى الرغبة في تنشئتهم على قيم تصور ليبرالي شمولي. وقد لا يؤدي التصور السياسي إلى التصور الليبرالي الشمولي، إلا عندما نكون على بينة من أحدهما ونتبع الآخر عن طيب خاطر.

وهذا يحدث بالنسبة لحالات بعض الأشخاص. وبالتأكيد هناك بعض التشابه بين قيم الليبرالية السياسية وقيم الليبرالية الشمولية في مذهبي **كانط** و**ميل**[1]. ولكن الطريقة الوحيدة التي يمكن الإجابة بها عن هذا الاعتراض هي بسط الاختلافات العميقة بين الليبرالية السياسية والليبرالية الشمولية سواءً لجهة مداها أو لجهة عموميتها (كما حددتها في 1. 1). وقد يكون من الضروري تحمل العواقب التي لا يمكن تجنبها والمتعلقة بالمتطلبات المعقولة لتنشئة الأطفال، وإن على مضض في الغالب. وآمل أن يوفر تصور الليبرالية السياسية في هذه الدروس ردًا كافيًا على هذا الاعتراض.

4. بالإضافة إلى المتطلبات التي سبق ذكرها، لا تسعى نظرية العدالة إنصافًا إلى تنمية الفضائل والقيم المميزة للّيبرالية من قبيل الاستقلالية الذاتية والفردانية، أو في الحقيقة لأي مذهب شمولي آخر. لأنها في هذه الحالة تتوقف عن أن تكون صيغة من صيغ الليبرالية السياسية. تحترم نظرية العدالة إنصافًا، بقدر ما تستطيع، مطالبات أولئك الذين يرغبون في الانسحاب من العالم الحديث استجابة لأوامر دينهم، بشرط أن يعترفوا بمبادئ التصور السياسي للعدالة وأن يقدّروا مثله السياسية العليا المتعلقة بالشخص والمجتمع.

وجدير بالملاحظة هنا أننا نحاول الإجابة عن مسألة تنشئة الأطفال في صلب التصور السياسي بشكل كامل. ويكمن اهتمام المجتمع بتنشئتهم لأهمية دورهم المرتقب مستقبلًا كمواطنين، فضلًا عن أمور أخرى جوهرية مثل اكتسابهم القدرة على فهم الثقافة العمومية والمشاركة في مؤسساتها، والقدرة على أن يكونوا أعضاء في المجتمع مستقلين اقتصاديًا يعولون على أنفسهم طوال حياتهم كاملة، وكذلك من أجل تنمية الفضائل السياسية، وذلك كله انطلاقًا من وجهة نظر سياسية.

---

(1) وذلك ما ذهب إليه راز Raz في كتابه
The Morality of Freedom, esp. chaps. 14 and 15.
كمثال معاصر على ذلك.

الفقرة السابعة: خير المجتمع السياسي

1. الفكرة الخامسة لنظرية العدالة إنصافًا هي خير المجتمع السياسي: بشكل أكثر تحديدًا، الخير الذي يدركه المواطنون كأشخاص وككيان مشترك من خلال تأمين نظام دستوري عادل وفي إدارة شؤونه. وكما فعلنا آنفًا، نحاول شرح هذا الخير بالكامل في إطار التصور السياسي.

دعونا نبدأ بالاعتراض الذي يقول بأنه لما كانت نظرية العدالة إنصافًا لا تتبنى على أيّ مذهب ديني أو فلسفي أو أخلاقي شمولية، فإنها تتخلى عن المثل الأعلى للمجتمع السياسي وتعتبر أن المجتمع مؤلف من عدد كبير من الأفراد المتمايزين، أو من جمعيات متمايزة، يتعاونون فقط سعيًا لتحقيق مصلحتهم الخاصة أو الجمعياتية، من دون أن تكون لهم أي غايات نهائية مشتركة. (وتفهم الغاية النهائية هاهنا كقيمة تطلب لذاتها وليس فقط كوسيلة لشيء آخر). كصيغة من صيغ الليبرالية السياسية، يقال إن نظرية العدالة إنصافًا تعتبر المؤسسات السياسية أداة محضة لتحقيق الغايات الفردية أو الجمعياتية، كمؤسسات ما نسميه «مجتمع خاص». وعلى هذا النحو، لا يكون المجتمع السياسي ذاته خيّرًا على الإطلاق، ولكنه في أفضل الأحوال وسيلة للخير الفردي أو الجمعياتي.

ونقول ردًا على ذلك، إن نظرية العدالة إنصافًا تتخلى في الواقع عن المثل الأعلى للمجتمع السياسي إذا كان هذا المثل الأعلى يعني مجتمعًا سياسيًا موحدًا على أساس مذهب ديني أو فلسفي أو أخلاقية شمولية (جزئيًا أو كليًا). وهذا التصور للوحدة الاجتماعية مستبعد بحكم حقيقة التعددية المعقولة. لم تعد إمكانية سياسية بالنسبة لأولئك الذين يقبلون قيود الحرية والتسامح من المؤسسات الديمقراطية. وكما رأينا، فإن الليبرالية السياسية تتصور الوحدة الاجتماعية بطريقة مختلفة: أي أنها مستخلصة من إجماع تقاطعي حول تصور سياسي للعدالة يتلاءم مع النظام الدستوري.

2. أذكر (الدرس الأول: 6. 1) أن القول بأن المجتمع حسن التنظيم انطلاقًا من تصور للعدالة يعني ثلاثة أمور: أ) أنه مجتمع يقبل فيه كل واحد، ويعرف أن الجميع يقبل ويؤيد عموميًا مبادئ العدالة ذاتها؛ ب) أن بنيتها الأساسية ـ مؤسساتها

السياسية والاجتماعية الرئيسة وكيفية ترابطها فيما بينها كنظام واحد من التعاون ـ معروفة عمومًا أو يعتقد أنها تلبي بهذه المبادئ لسبب وجيه؛ ج) أن المواطنين يتمتعون عادةً بإحساس فعَّال بالعدالة، يمكنهم من فهم مبادئ العدالة وتطبيقها، للعمل وفقها في معظم الأحيان بما تقتضيه ظروفهم. أعتقد أن الوحدة الاجتماعية متصورة على هذا النحو هي أكثر التصورات المرغوب فيها للوحدة المتاحة لنا؛ إنه الحد لما هو أفضل عمليًا.

إن مجتمعًا حسن التنظيم، كما هو محدد، ليس، إذن، مجتمعًا خاصًا. ففي مجتمع نظرية العدالة إنصافًا يكون للمواطنين غايات نهائية مشتركة. وفي حين أنهم، وهذا صحيح، لا يؤكدون المبدأ الشمولي ذاته، إلا أنهم يؤكدون التصور السياسي للعدالة ذاته. وهذا يعني أنهم يشتركون في غاية سياسية أساسية واحدة ذات أولوية قصوى تتمثل في دعم المؤسسات العادلة، وتوفير العدالة فيما بينهم تبعًا لذلك، ناهيك عن العديد من الغايات الأخرى التي يجب أن يتقاسموها ويحققوها من خلال ترتيباتهم السياسية. وعلاوة على ذلك، قد تكون غاية العدالة السياسية من بين معظم الأهداف الأساسية للمواطنين، يُعبِّرون من خلالها عن نوع الشخص الذي يريدون أن يكونوه.

3. وإلى جانب الافتراضات الأخرى المقدمة، توفر هذه الأهداف النهائية المشتركة الأساس لخير المجتمع حسن التنظيم. فلقد رأينا أن المواطنين يُنظر إليهم على أنهم يتمتعون بالملكتين الأخلاقيتين، والحقوق والحريات الأساسية للنظام الدستوري هي ضمان قدرة الجميع على تطوير هاتين الملكتين بشكل ملائم وممارستها على نحو كامل طوال حياتهم كاملة حسبما يقررون. كما يوفر هذا المجتمع لمواطنيه أفضل الوسائل المناسبة (الخيرات الأولية، الدخل والثروة مثلًا) للقيام بذلك. وفي ظل الظروف العادية، قد نفترض أن هاتين الملكتين الأخلاقيتين يجب أن تُطورا وتُمارسا ضمن مؤسسات الحرية السياسية وحرية الضمير، وأن دعم ممارسة تلكما المكلتين وتعزيزهما يكون من خلال الأسس الاجتماعية للاحترام المتبادل ولاحترام الذات.

وإذا سلَّمنا بهذه الأمور، يصبح مجتمع نظرية العدالة إنصافًا حسن التنظيم

خير بطريقتين. تتمثل الأولى في أنه خير للأشخاص على نحو فردي، وذلك لسببين. أحدهما هو أن ممارسة الملكتين الأخلاقيتين تجربة يُنظر إليها كخير. وذلك نتيجة للسيكولوجيا الأخلاقية المستخدمة في نظرية العدالة إنصافًا[1]. وأن تكون ممارستهما خيرًا مهمًا بالنسبة للكثير من الأشخاص، فذلك أمر بيّن اعتبارًا للدور المحوري لهاتين الملكتين في التصور السياسي للأشخاص كمواطنين. إننا ننظر إلى المواطنين، بحسب أغراض العدالة السياسية، كأفراد عاديين ومتعاونين على نحو كامل في المجتمع طوال حياة كاملة، وبالتالي فإنهم يتمتعون بالملكتين الأخلاقيتين اللتين تمكنانهم من الاضطلاع بهذا الدور. ويمكن أن نقول في هذا السياق: يتمثل جزء من الطبيعة الأساسية للمواطنين (في إطار التصور السياسي) في تمتعهم بالمكلتين الأخلاقيتين مما يجذر قدرتهم على المشاركة في التعاون الاجتماعي المنصف.

أما السبب الثاني لكون المجتمع السياسي خيرًا للمواطنين فيتمثل في أنه هو الذي يؤمن خير العدالة والأسس الاجتماعية لاحترام الذات المتبادل. وبالتالي، إذا ما أمّن المجتمع السياسي الحقوق والحريات الأساسية المتساوية، والمساواة المنصفة في الفرص، وما إلى ذلك، فإنه يؤمّن أساسيات الاعتراف العمومي للأشخاص كمواطنين أحرار ومتساوين. وإذا ما أَمَّن لهم المجتمع السياسي هذه الخيرات، فإنه يُؤمِّن لهم حاجاتهم الأساسية.

إن الخير المتضمن في ممارسة الملكات الأخلاقية والاعتراف العمومي بوضع الأشخاص كمواطنين ينتمي إلى الخير السياسي لمجتمع حسن التنظيم وليس لمذهب ديني أو فلسفي أو أخلاقي شمولي. ويجب أن نصر، مرارًا وتكرارًا، على هذا التمييز، على الرغم من أن المذهب الشمولي قد يؤيد هذا الخير من داخل وجهة نظره الخاصة. وإلا فإننا نغفل عن مسار نظرية العدالة إنصافًا إذا كان عليها أن تحظى بدعم إجماع تقاطعي. وكما أكدت دائمًا، فإن أولوية الحق لا تعني تجنب الأفكار المتعلقة بالخير لأن ذلك مستحيل. وإنما تعني، أن الأفكار المستخدمة

(1) في كتاب **نظرية في العدالة** في الفقرة 65، تستخدم هذه السيكولوجيا ما يسمى مبدأ **أرسطو**؛ وقد تعتمد وجهات النظر الأخرى مبادئ مختلفة للوصول إلى النتيجة ذاتها.

يجب أن تكون أفكارًا سياسية: يجب أن تكون مصاغة بحيث تلبي القيود التي يفرضها التصور السياسي للعدالة وتنسجم مع الفضاء الذي تسمح به.

4. المجتمع السياسي حسن التنظيم هو خير أيضًا بطريقة ثانية. عندما تكون هناك غاية نهائية مشتركة، وهي غاية تتطلب تعاون العديد من الشركاء لتحقيقها، فإن الخير المحقق شأن اجتماعي: فهو يتحقق من خلال نشاط مشترك بين المواطنين في الاعتماد المتبادل على الإجراءات المناسبة التي يتخذها الآخرون. وهكذا، فإن إنشاء مؤسسات ديمقراطية وعادلة بشكل معقول (وإن تكن بطبيعة الحال غير كاملة) على مدى فترة طويلة من الزمن، وربما إصلاحها تدريجيًا عبر الأجيال، وإن لم يكن كذلك ممكنًا من دون عثرات، هو خير اجتماعي عظيم ويقدر على أنه كذلك. وآية ذلك أن الشعب الديمقراطي يعتبره كأحد أهم إنجازاته التاريخية.

وإن وجود مثل هذا الخير السياسي والاجتماعي لا يقل بداهة من أن أعضاء أوركسترا، أو لاعبين في فريق رياضي، أو حتى كلا الفريقين في المباراة، يجب أن يستمتعوا بفخر معين (مناسب) بأدائهم الجيد في عرضهم الموسيقي أو في مباراتهم لأنهم يريدون لذكراه أن تظل عالقة في الأذهان. ولا شك تصبح تلبية الشروط المطلوبة أكثر صعوبة عندما تتعاظم المجتمعات وتصبح المسافة الاجتماعية بين المواطنين أكبر، ولكن هذه الاختلافات، على أهميتها وقدرتها على التثبيط، لا تؤثر على المبدأ السيكولوجي المتضمن في تحقيق خير العدالة في مجتمع سياسي حسن التنظيم. وعلاوة على ذلك، يمكن أن يكون هذا الخير هامًا حتى عندما لا تكون شروط تحققه كاملة تمامًا؛ والإحساس بفقدانه يمكن أن يكون مهمًا أيضًا. ويتضح هذا عندما يميز شعب ديمقراطي فترات مختلفة في تاريخه، وكذلك عندما يفتخر بتميزه عن الشعوب غير الديمقراطية. ولكن لن أتابع هذه الأفكار لأننا نحتاج فقط إلى أن نثبت أن خير المجتمع حسن التنظيم خير مهم في إطار تصور سياسي للعدالة، وهذا ما فعلناه. ولذا فإن تصورنا للأفكار الخمسة للخير قد اكتمل[1].

(1) ومع ذلك، قد نتساءل إلى أي مدى يعتبر خير المجتمع السياسي خيرًا سياسيًا في معناه الصارم: فمن المسلم به أن المؤسسات السياسية تشجع على تطوير وتوفير المجال لممارسة الملكتين الأخلاقيتين، وهذا خير. لكن الملكات الأخلاقية تمارسان أيضًا في العديد من أجه الحياة الأخرى لأغراض كثيرة وبالتأكيد لا يعتبر امتداد هذه الممارسة على هذا النحو خيرًا سياسيًا. فحري بالمؤسسات السياسية =

5. وعلى النقيض من ذلك، ستوضح بعض الملاحظات حول الجمهورانية الكلاسيكية والنزعة الإنسانية المدنية هذه التفسيرات بشأن خير المجتمع السياسي. الجمهورانية الكلاسيكيّة كما أراها هي وجهة النظر القائلة بأنه إذا كان مواطنو مجتمع ديمقراطي يحافظون على حقوقهم وحرياتهم الأساسية، بما في ذلك الحريات المدنية التي تؤمّن الحريات الخاصّة، يجب أن تتوفر لهم أيضًا «الفضائل السياسيّة» بدرجة كافية (كما دعوتها) وأن يكونوا على استعداد للمشاركة في الحياة العامة[1]. والفكرة هي أنه من دون مشاركة واسعة النطاق في السياسات الديمقراطية من قبل كيان يتألف من مواطنين فعالين وعليمين، وبالتأكيد إذا ما حصل تراجع عام في الحياة الخاصة، فإن المؤسسات السياسية بما في ذلك الأكثر تصميمًا ستقع في أيدي أولئك الذين يسعون إلى الهيمنة لفرض إرادتهم من خلال جهاز الدولة إما تعطشا للسلطة والمجد العسكري، أو لأسباب طبقية ولتحقيق مصالح اقتصادية، ناهيك عن الحماسة الدينية التوسعية والتعصب القومي. إن سلامة الحريات الديمقراطية تتطلب المشاركة الفعالة للمواطنين الذين يتمتعون بالفضائل السياسية الضرورية للحفاظ على نظام دستوري.

ليس هناك، لا محالة، تعارض أساسي بين فهم الجمهورانية الكلاسيكية على هذا النحو، وبين نظرية العدالة إنصافًا كصيغة من صيغ الليبرالية السياسية. وفي الغالب قد تكون هناك اختلافات فيما يتعلق بتصور المؤسسات وعلم الاجتماع السياسي للأنظمة الديمقراطية. وهذه الاختلافات، إن وجدت، ليست بأي حال من الأحوال تافهة؛ بل قد تكون مهمة للغاية. لكن لا يوجد تعارض أساسي لأن الجمهورانية الكلاسيكية لا تفترض نظرية دينية أو فلسفية أو أخلاقية شمولية. ولا

= أن تحمي وتؤمن هذا الخير. ويتمثل الجواب عن هذا الاعتراض في أن النقطة الأهم تكمن في أن الخير السياسي في معناه الصارم، على افتراض أن الملكات الأخلاقية تمارس في الحياة السياسية وفي المؤسسات الأساسية حيث يسعى المواطنون إلى الحفاظ على هذه المؤسسات واستخدامها في إدارة الأعمال العامة. وبطبيعة الحال، لا شك في أن الملكات الأخلاقية تمارس بشكل أكثر عمومية، ونأمل أن يعزز الجانبان السياسي وغير السياسي للحياة كل منهما الآخر. ويمكن أن نتبيّن ذلك من دون أن ننفي رغم ذلك وجود خير سياسي على النحو الذي عرّفته.

(1) يُنظر إلى **ماكيفللي في** *The Discourses* أحيانًا كجمهوراني كلاسيكي. انظر
Quentin Skinner, *Machiavelli* (New York: Hill and Wang, 1981), esp. chap. 3.
ويعتبر توكفيل في كتابه **الديمقراطية في أميركا** المثال الأكثر تناغمًا مع وجهة نظرنا هاهنا.

شيء في الجمهورانية الكلاسيكية، كما هو عينتها أعلاه، يتعارض مع الليبرالية السياسية كما وصفتها.

لكنْ هناك بالفعل تعارض أساسي بينها وبين النزعة الإنسانية المدنية، كما أفهمها. وباعتبارها صورة من صور الأرسطية، يُقال أحيانًا إنها وجهة نظر ترى أن الإنسان حيوان اجتماعي، وحتى سياسي، والذي تتحقق طبيعته الأساسية على نحو كامل في مجتمع ديمقراطي تكون فيه المشاركة في الحياة السياسية واسعة النطاق وفعالة. ولا تُشجع المشاركة لأنها ضرورية لحماية الحريات الأساسية للمواطنة الديمقراطية، التي تبقى هي أيضًا صورة للخير من بين صور أخرى، ومع ذلك تظل مهمة بالنسبة لكثير من الأشخاص. وعلى النقيض من ذلك، يُنظر إلى المشاركة في السياسات الديمقراطية على أنها موضع الحياة الطيبة المميز[1]. وهذا يعني استعادة ما أسماه **كونستان** «حريات القدماء» لمكانتها المحورية بكل عيوبها.

ومن وجهة نظر الليبرالية السياسية، فإن الاعتراض على هذه المذاهب الشمولية هو نفسه بالنسبة لجميع المذاهب الأخرى، لذلك لست في حاجة إلى مزيد من التفاصيل. ويبقى أن نقول إن نظرية العدالة إنصافًا لا تنكر بطبيعة الحال أن البعض سيجدون أهم خير لهم في الحياة السياسية، وبالتالي فإن الحياة السياسية هي محورية فيما يتعلق بتصورهم الشمولي للخير. وفي الواقع، في نظام سياسي محكم التدبير، يكون من المفيد عمومًا للمجتمع ككل أن يكون الأمر كذلك،

(1) استعرت هذا التفسير للنزعة الإنسانية المدنية من تشارلز تايلور في
Philosophical Papers (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), vol. 2, pp. 334f.
يناقش تايلور كانط ويعزو وجهة النظر هذه إلى روسو، لكنه يلاحظ أن **كانط** لا يقبلها. ومتى كان ذلك كذلك، فإن صورة من صور النزعة الإنسانية المدنية عبَّرت عنها **حنة أرندت** بقوة ولكن على نحو متشائم (على طريقة الإغريق القدامى)، والتي ترى أن قيم الحرية والعلمانية، التي تحققت في السياسة على أفضل وجه، هي القيم الوحيدة التي تستعيد الحياة البشرية من وحشية الطبيعة التي لا هوادة فيها وجعلها تستحق أن تعاش. انظر مؤلفها
The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958).
أقتفي أثر **جورج كاتب** George Kateb في دراسته الاستشرافية لرؤية **أرندت** لأسبقية السياسي في كتابه
Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil (Towanda: Rowman and Allanheld, 1984), chap. I.

بنفس الطريقة التي يكون فيها من المفيد بشكل عام أن يطوِّر الأشخاص مواهبهم ومهاراتهم المختلفة والمتكاملة، وأن ينخرطوا في تعاون قوامه المنفعة المتبادلة. وهذا يؤدي إلى فكرة أخرى عن الخير: ألا وهي مجتمع حسن التنظيم باعتباره اتحادًا اجتماعيًا للاتحادات الاجتماعية. وهذه الفكرة متداخلة للغاية وليست هناك حاجة إليها فيما يتعلق بأغراضنا في هذه الدروس[1].

الفقرة الثامنة: في أن تكون نظرية العدالة إنصافًا نظرية كاملة

1. أختم من خلال دراسة عدة طرق تكون فيها نظرية العدالة إنصافًا، كاملة كتصور سياسي. تتمثل الأولى في أن أفكار الخير التي تستخدمها هي أفكار سياسية وهي تتولد داخلها ولها دور فيها. وفيما يتعلق بتولدها، نلاحظ أن هذه الأفكار مبنية على نحو متسلسل يبدأ من الخير عقلانيًا[2]. ينطلق تصور النظرية من هذه الفكرة. إنها تستخدم لتفسير الخيرات الأولية كأشياء يحتاجها المواطنون، وأن لهم كأفراد مصالح عليا ومشاريع عقلانية للحياة. وعندما تكون الخيرات الأولية في المتناول، يمكن أن تستمر حجة الوضع البدئي حتى نصل إلى مبدأي العدالة. ثم نستخدم هذين المبدأين لتحديد تصورات الخير (الشمولية) المسموح بها وتمييز الفضائل السياسية للمواطنين الضرورية لدعم البنية الأساسية العادلة. وأخيرًا، بالاعتماد على مبدأ أرسطو وغيره من عناصر نظرية العدالة إنصافًا، يمكننا أن نفسر كيف أن المجتمع السياسي حسن التنظيم لنظرية العدالة إنصافًا محمود في حد ذاته.

(1) انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 79، حيث ناقشت فكرة المجتمع حسن التنظيم كاتحاد اجتماعي للاتحادات الاجتماعية. وفي الفقرة السادسة من «الحريات الأساسية وأولويتها»،
«The Basic Liberties and Their Priority», *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), vol. III,
طرحت الفكرة مرة أخرى ووضعت حجة لإثبات أن مبدأي نظرية العدالة إنصافًا ملائمان بشكل خاص للمجتمع الذي يُنظر إليه على أنه اتحاد اجتماعي للاتحادات الاجتماعية. لست مقتنعًا تمامًا بهذه الحجة ولكني أعتقد أنها لا تخلو من بعض المتانة. انظر الدرس السابع، الفقرة 6.

(2) هذا البناء، إن جاز التعبير، لسلسلة من الأفكار عن الخير، بدءًا من الخير عقلانيًا، يوازي طريقة كانط في بناءه ستة أفكار عن الخير في نظريته الأخلاقية. لقد حاولت أن أشرح طريقة بناء كانط في الفقرة 2 من «Themes in Kant's Moral Philosophy», in *Kant's Transcendental Déductions*, edited by Eckhart Forster (Stanford: Stanford University Press, 1989).

هذه الخطوة الأخيرة مهمة بشكل خاص، لأنها تعني أن التصور السياسي يعبر عن السبل التي يمكن أن يكون من خلالها مجتمع سياسي في حد ذاته خيرًا جوهريًا محددًا ضمن هذا التصور ـ للمواطنين كأفراد وككيان مشترك (لنتذكر التباين مع ما سميناه المجتمع الخاص [الفقرة 7. 1]). واعتبارًا لأفكار الخير المستخدمة هاهنا (بما في ذلك الخير الجوهري للمجتمع السياسي)، تكون نظرية العدالة إنصافًا كاملة على هذا النحو: تتولد في داخلها الأفكار الضرورية بحيث تتكامل أدوارها كافة في إطارها.

2. وكنتيجة طبيعية لذلك يُبرز هذا الاكتمال، بطريقة لم نتمكن من التعبير عنها من قبل، لماذا لا يكون إجماع تقاطعي مجرد تسوية؟ في مجتمع حسن التنظيم حسب المبادئ المتفق عليها بشكل متبادل في إجماع تقاطعي، يكون للمواطنين العديد من الغايات النهائية المشتركة، ومن بينها ممارسة العدالة السياسية على نحو متبادل. واستنادًا إلى الأفكار الخمس للخير كافة، بإمكاننا أن نتحدث عن الخير المتبادل والعدالة المتبادلة. يسمح لنا تحديد الخير عقلانيًا بأن نقول إن الأمور خيّرة (في إطار التصور السياسي) لأن لها ميزات تفرض علينا عقلانيًا أن نرغب فيها كمواطنين أحرار ومتساوين، في ضوء مشروع حياة عقلاني. ومن وجهة نظر الشركاء في الوضع البدئي، الذين يمثلون مصالحنا الأساسية، تستوفي العدالة المتبادلة هذا الشرط. وكمواطنين في المجتمع، عادة ما نطالب الجميع بالعدالة. والشيء ذاته ينطبق على الفضائل السياسية[1]. ومن شأن هذا أن يعمق الفكرة القائلة بأن التصور السياسي الذي يدعمه إجماع تقاطعي هو تصور أخلاقي نؤيده لأسباب أخلاقية (الدرس الرابع: 4ـ3).

أما النتيجة الطبيعية الثانية لهذا الاكتمال فتتمثل في أنها تعزز تفسير كيف يمكن أن تتطور تسوية مؤقتة يكون مضمونها التصور الليبرالي للعدالة تدريجيًا مع مرور الوقت إلى إجماع تقاطعي (الدرس الرابع: 7ـ6). هناك الكثير يعتمد على حقيقة أن التصورات السياسية لمعظم الأشخاص عادة ما تكون شمولية جزئيًا

(1) بطبيعة الحال، أن نبيّن هذا بطريقة مقنعة فذلك شأن آخر. ولقد حاولت شرح البعض منها في كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 66، بالاعتماد على النظرية الكاملة للخير.

فقط. وغالبًا ما لا تتوفر لنا وجهة نظر دينية أو فلسفية أو أخلاقية شمولية، ناهيك عن أننا حاولنا دراسة وجهات النظر الأخرى الموجودة في المجتمع، أو تطويرها خدمة لمصلحتنا. ومن ثم، فإن وجود خيرات جوهرية للحياة السياسية يعني أن التصور السياسي يمكن أن يفوز بالولاء الأولي بشكل أكثر استقلالية عن وجهات نظرنا الشمولية وقبل الدخول في نزاعات معها. فعندما تنشأ النزاعات، يكون لدى التصور السياسي فرصة أفضل ليتعزز ويؤثر في وجهات النظر تلك لكي تتوافق مع حدوده.

لقد قلنا في وقت سابق إن الليبرالية السياسية تنص على أنه في ظل ظروف مواتية بشكل معقول تجعل من الديمقراطية الدستورية ممكنة، فإن المؤسسات السياسية التي تستجيب لمبادئ التصور الليبرالي للعدالة تحقق قيمًا ومثلًا سياسية عليا تفوق عادة القيم الأخرى التي قد تتعارض معها. والنتائج السابقة للاكتمال تعزز استقراره: فالولاء القائم على تلك القيم السياسية يكون أقوى، وبالتالي فإن حظوظ أن تتجاوزها القيم التي تتعارض معها ضعيفة جدًا.

3. أنتقل الآن إلى طريقة أخرى تكتمل من خلالها العدالة إنصافًا وتتمثل في طرح المسألة الأولى كما وردت في البداية: أي كيف يمكن لليبرالية السياسية استخدام أفكار الخير من دون أن تؤكد حقيقة هذا المذهب أو ذاك بطرق لا تسمح بها الليبرالية السياسية ذاتها؟ يمكن الإجابة الآن عن هذا السؤال عن طريق استعراض ما قلناه بشكل مختصر.

أولًا، تعني أولوية الحق (بمعناه العام) أن أفكار الخير المستخدمة يجب أن تكون أفكارًا سياسية (الفقرة 2.1)، حتى لا نعتمد على التصورات الشمولية للخير، ولكن فقط على الأفكار التي عُدلت حتى تستجيب لمقتضيات التصور السياسي. وثانيًا، تعني أولوية الحق (بمعناه الخاص) أن مبادئ العدالة تضع حدودًا لأنماط الحياة المسموح بها (الفقرة 2.1): لا وزن لما يطالب به المواطنون من أجل متابعة الغايات التي تتجاوز هذه الحدود. تمنح أولوية الحق مبادئ العدالة أسبقية صارمة في مداولات المواطنين وتحد من حريتهم في المضي قدمًا في أنماط حياة معينة. إنها تميز بنية نظرية العدالة إنصافًا ومضمونها وما تعتبره أسبابًا وجيهة في المداولة.

4. ولننظر، بعد ذلك، في المسألة الثانية التي وردت في البداية حيث قلنا إن المؤسسات العادلة والفضائل السياسية المتوقعة من المواطنين لا تكون مؤسسات وفضائل مجتمع عادل وخيّر، إلا لأنها لا تسمح فقط بأنماط حياة جديرة بولاء المواطنين الكامل بل لأنها تعززها أيضًا. يجب أن يشتمل تصور العدالة السياسية على فضاء كاف، بمعنى ما، لمثل هذه الأنماط من الحياة. والسؤال الذي يمكن أن يُطرح هاهنا هو: ما لم نحتكم إلى وجهات نظر تتجاوز السياسي، فأنى لنا أن نقول إن أنماط حياة معينة جديرة بالولاء الكامل، أو إن مجتمعًا ما يتضمن فضاءً كافيًا؟ وكما قلنا، لا يمكن لنظرية العدالة إنصافًا هي أيضًا أن تقول، من وجهة نظر واسعة النطاق، إن مختلف المذاهب الشمولية التي تسمح بها تستحق الولاء الكامل. وأنى لنا، إذن، أن نمضي قدمًا؟

ولنا أن نستحضر، عند هذه النقطة، فكرة الإجماع التقاطعي حتى نستطيع القول إذا كان هناك اعتراف متبادل بالعدالة السياسية من قبل المواطنين المتعقلين والعقلانيين الذين يؤكدون مذاهب شمولية معقولة تلتقي في إجماع تقاطعي، (كما شرحت هذه الأفكار في الدرس الثاني: 1 ـ 3)، وتؤكد هذه الحقيقة ذاتها أن مؤسساتها الأساسية الحرة تتيح فضاءً كافيًا لأنماط حياة جديرة بالولاء المخلص للمواطنين. وهنا أفترض، بطبيعة الحال، أن التصور السياسي للعدالة الذي يؤيده الإجماع المعقول يلتقي، كما نرى، مع كل المعايير المعقولة للتفكير النقدي. ويؤكد ذلك تروي المواطنين المستحق كما يُعرب عنه في الإجماع. وتتمثل أكثر الضمانات معقولية التي يمكن أن تؤمّنها الليبرالية السياسية ـ وأفضل ما يمكن أن ندركه على نحو معقول ـ في أن مؤسساتنا السياسية تتضمن فضاءً كافيًا لأنماط حياة مستحقة، وبهذا المعنى فإن مجتمعنا السياسي خيّر.

وكنقطة أخيرة: رغم أن نظرية العدالة إنصافًا لا يمكن أن تجيب عن المسائل السابقة انطلاقًا من وجهة نظر أشمل، فهذا لا يمنعها من فرض قيود ـ وهو ما يتعيّن على أي وجهة نظر سياسية معقولة أن تقوم به ـ على المذاهب الشمولية. على سبيل المثال، قيد المعقولية، كما رأينا في الدرس الثاني: 3. وليس هذا القيد غريبًا على التصور السياسي، وينطبق على جميع المذاهب التي قد نتوقع بشكل معقول

تضمينها في إجماع. والأهم في هذه القيود هو أنها إما عامة يفرضها العقل النظري أو العملي، أو أنها جزء من نظرية العدالة إنصافًا كتصور سياسي. إنها تستحضر أفكار المعقولية والعقلانية على النحو المطبق على المواطنين وتتجلى في ممارسة ملكاتهم الأخلاقية. ولا تحيل هذه القيود إلى المضمون الجوهري للتصورات الشمولية للخير رغم أنها تقيّده[1].

(1) يُفسر التباين ما قصدته هنا: النظر في وجهة نظر **رونالد دووركين** على النحو الوارد في «Foundations of Liberal Equality», in *Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990)، vol. 11.
الغرض منه هو بيان كيف يمكن لمبادئ العدالة الليبرالية (في صياغتها) أن تنهض على أساس أخلاقي. وهذا يعني أن هذه المبادئ يمكن أن تُستخلص كمبادئ سياسية من البنية الأساسية للمجتمع التي توفر أفضل الظروف للأشخاص لكي يعيشوا في رغد وأن يؤمّنوا إيتيقيا حياة طيبة. ولهذه الغاية، يبلور تصورًا للقيمة الإيتيقية للحياة الطيبة من خلال تقديم نموذج تحدي القيمة كتحليل صحيح. يقال إن هذا النموذج صوري ولا يستثني التصورات الجوهرية للخير، لأن معظم هذه التصورات يمكن تفسيرها على أنها تنتمي إلى هذا النموذج. وعندما يكون نموذج التحدي في المتناول، يقر بأنه في وضع بدئي، على سبيل المثال، حيث يكون كل فرد ليبراليًا وأخلاقيًا وعليمًا تمامًا، وبالتالي يقبل نموذج التحدي، سيتم تبني مبادئ العدالة الليبرالية. وبهذه الطريقة، يوفر التحليل العام لما يعنيه رغد العيش ـ بسبب انتمائه إلى إيتيقيا فلسفية ـ الأساس الفلسفي للمبادئ السياسية لليبرالية. وتتمثل النقطة موضع التباين في أن القيود التي يفرضها **دووركين** على التصورات الأساسية للخير تتأتى من التصور الإيتيقي للقيمة (نموذج التحدي). بينما في نظرية العدالة إنصافًا، تتأتى القيود التي تفرض على المذاهب الشمولية المعقولة إما من العقل النظري أو العملي أو من التصورات (مثل تصورات المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين يتمتعون بالملكات الأخلاقية) التي تنتمي لتصور نظرية العدالة السياسية. لا أعترض على وجهة نظر **دووركين**: فمثلها مثل ليبراليتي **كانط** و**ميل** الشموليتين، لها مكانتها في الثقافة الخلفية ولها دور في دعم الليبرالية السياسية.

الدرس السادس

فكرة العقل العمومي[1]

للمجتمع السياسي، وحتى أي فاعل معقول وعقلاني، سواء كان فردًا أو أسرة أو جمعية، أو حتى كونفدرالية للجمعيات السياسية، طريقته الخاصة لصياغة مشاريعه، ولوضع غاياته حسب ترتيب الأولويات واتخاذ القرارات وفقًا لذلك. الطريقة التي يدير بها المجتمع السياسي شؤونه هي عقله. إن قدرته على تحقيق ذلك هي أيضًا عقله، ولكن بمعنى آخر؛ إنها قدرة فكرية وأخلاقية، متجذرة في قدرات أعضائه البشريين.

ليست كل العقول عقولًا عمومية، حيث أن هناك عقولًا غير عمومية كتلك التي للكنائس والجامعات والعديد من الجمعيات الأخرى في المجتمع المدني. وفي الأنظمة الأرستقراطية والاستبدادية، لا يؤخذ خير المجتمع بعين الاعتبار، إن كان موجودًا أصلًا، من قبل عموم الشعب ولكن من قبل الحكام، أيًا كانوا. والعقل العمومي هو سمة الشعب الديمقراطي: إنه عقل مواطنيه الذين يتقاسمون وضع المواطنة المتساوية. إن موضوع عقلهم هو خير عموم الشعب: ما يتطلبه التصور السياسي للعدالة من البنية الأساسية لمؤسسات المجتمع، والأغراض والغايات التي تخدمها. ويكون العقل العمومي، إذن، عموميًا على ثلاثة أنحاء: عقل المواطنين في حد ذاتهم، عقل عامة الناس؛ موضوعه هو خير عموم الشعب ومسائل العدالة

(1) تم تقديم محاضرتين حول هذا الموضوع لأول مرة في جامعة كاليفورنيا في إرفين في أواخر شباط/ فبراير وأوائل شهر آذار/ مارس من عام 1990 لافتتاح دروس ميلدن، والتي تم تسميتها على شرف **ميلدن** A. I. Melden. في حين أن هذه المحاضرة معدلة بشكل كبير، فقد استفدت فيها كثيرًا من النقاش مع **شارون لويد، وجيراسوس سانتاس، ولورانس سولوم، وغاري واتسون، وبول فايتسمان**. لقد استفدت الكثير منذ ذلك الحين من العديد من المساجلات مع **صامويل فريمان وبيتر دي مارنيف وديفيد استلوند**.

الأساسية. وطبيعته ومضمونه عموميين، وتوفرهما المثل العليا والمبادئ التي يُعبِّر عنها تصور المجتمع للعدالة السياسية، وهما مرئيان على هذا الأساس.

هذا العقل العمومي الذي يجب أن يفهمه المواطنون ويحترموه على هذا النحو، ليس له صبغة قانونية. ويعرض كتصور مثالي للمواطنة من أجل نظام ديمقراطي دستوري، ما يمكن أن تكون عليه أوضاع المواطنين منظورًا إليهم كمجتمع عادل وحسن التنظيم يشجعهم على أن يكونوا كذلك. فهو يعيّن ما هو ممكن وما يمكن أن يكون، ولكن قد لا يكون أبدًا، ولكنه ليس أقل أهمية في هذا الصدد.

الفقرة الأولى: مسائل ومنتديات العقل العمومي

1. غالبًا ما نوقشت فكرة العقل العمومي، وهي موغلة في التاريخ، وهي، بمعنى ما، مقبولة على نطاق واسع[1]. وإن هدفي هنا هو محاولة التعبير عنها بطريقة مقبولة كجزء من تصور سياسي للعدالة ليبرالي بالمعنى الشامل[2].

---

(1) استوحيت هذا العنوان من تمييز **كانط** بين عقل عمومي وعقل خاص في «ما الأنوار؟» (1784)، رغم أن تمييزه يختلف عن التمييز الذي استخدمه هنا. ثمة مناقشات في هذا الصدد مثيرة للاهتمام ولا سيما تلك التي نعثر عليها في **نقد العقل المحض** B767-97 لمزيد الاطلاع انظر
Onora O'Neill, *Comtructiom of Reason*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), chap. 2, «The Public Use of Reason».
وأيضًا مقاله الأخير
«Vindicating Reason», in *The Cambridge Companion to Kant*, edited by Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

(2) بالنسبة لبعض وجهات النظر الحديثة التي تتحدث تقريبًا عن الليبرالية رغم اختلافها، انظر **ديفيد ليونس** David Lyons
Ethics and the Rule of Law (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) p. 1 90f Ronald Dworkin, «The Forum of Principle», in A *Matter of Principle*, pp. 33-71 ; Charles Larmore, Pallerns Of Moral Complexity and «Political Liberalism», *Political Theory* 18 (August 1990) ; Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991) chap. 14.
لنقاش قيم لفكرة ديمقراطية المداولة، انظر **جوشوا كوهين**،
«Deliberation and Democratic Legitimacy», in *The Good Polity*, edited by Alan Hamlin (Oxford: Basil Blackwell, 1989)
حول علاقة الدين بالعقل العمومي، انظر
Kent Greenawalt's *Religious Conviction and Political Choice*, esp. chaps. 8 and 12 ; Robert Audi, «The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship», *Philosophy and Public Affairs* 18 (Summer 1989) =

وأقول منذ البداية إن العقل العمومي في مجتمع ديمقراطي هو عقل المواطنين الأحرار والمتساوين الذين يمارسون، بعضهم على بعض ككيان جماعي، السلطة السياسية النهائية والقسرية في سن القوانين وفي تعديل دستورهم. وتتمثل النقطة الأولى في أن القيود التي يفرضها العقل العمومي لا تنطبق على جميع المسائل السياسية ولكن فقط على تلك التي تشمل ما يمكن أن نسميه «الأساسيات الدستورية» ومسائل العدالة الأساسية. (سنعرض لهذه الأساسيات الدستورية في الفقرة 5). وهذا يعني أن القيم السياسية وحدها هي التي يخول لها تسوية المسائل الأساسية مثل: مَن له الحق في التصويت؟ أو ما هي الأديان التي يمكن التسامح معها؟ أو مَن يضمن المساواة المنصفة في الفرص أو في الملكية؟ وهذه المسائل وما شابهها هي الموضوع المميز للعقل العمومي.

لا يتعلق العديد من المسائل السياسية إن لم يكن معظمها بهذه المعضلات الأساسية، على سبيل المثال، الكثير من التشريعات الضريبية والعديد من القوانين التي تنظم الملكية وقوانين حماية البيئة ومراقبة التلوث وإنشاء حدائق وطنية والمحافظة على مناطق الحياة البرية والأنواع الحيوانية والنباتية؛ وتخصيص موارد مالية لدعم المتاحف والفنون. وبطبيعة الحال، في بعض الأحيان تفترض هذه المعضلات بعض المسائل الأساسية. سيأخذ تحليل مستفيض للعقل العمومي هذه المسائل الأخرى بعين الاعتبار ويشرح بمزيد من التفصيل مما أستطيع أن أقوم به هنا كيف تختلف تلك المسائل عن الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية ولماذا لا تنطبق عليها القيود المفروضة من قبل العقل العمومي؛ أو إن تسنى لها ذلك، فلن يكون بالطريقة ذاتها ولا بالصرامة الضرورية.

سيسأل البعض: لماذا لا نقول إن كل المسائل التي يمارس من خلالها المواطنون سلطتهم السياسية النهائية والقسرية على بعضهم البعض تخضع لعقل

= و Paul Weithman's «The Separation of Church and State: Some Questions for Professor Audi, «*Philosophy and Public Affairs* 20 (Winter 1991),

بالإضافة إلى رد **أودي** Audi في المجلة ذاتها، وأخيرًا المقالة الوجيهة **للروارنس سولوم**: «الإيمان والعدالة»

Lawrence Solum «Faith and Justice,” *DePaul Law Review* 39 (Summer 1990).

عمومي؟ لماذا يكون من المقبول عادة الخروج عن نطاق القيم السياسية؟ وجوابي يتمثل في أن هدفي هو النظر أولًا في أقوى حالة تتعلق فيها المسائل السياسية بأهم المسائل الأساسية. إذا لم يكن علينا احترام حدود العقل العمومي هنا، يبدو أننا لن نحتاج إلى أن نحترمها في أي موضع كان. ومتى سوينا تلك المسائل، أمكننا أن ننتقل بعد ذلك إلى حالات أخرى. ومع ذلك، فإنني أوافق على أنه من المحمود عادة تسوية المسائل السياسية من خلال الاحتكام إلى قيم العقل العمومي. ومع ذلك قد لا يكون ذلك ممكنًا دائمًا.

2. ومن سمات العقل العمومي أيضًا أن حدوده لا تنطبق على مداولاتنا الشخصية وتأملاتنا حول المسائل السياسية، أو على تبريرات أعضاء الجمعيات مثل الكنائس والجامعات، وتمثل جميعها مكونًا حيويًا من الثقافة الخلفية. من الواضح أن الاعتبارات الدينية والفلسفية والأخلاقية من أنواع كثيرة قد تلعب دورًا مناسبًا. لكن المثل الأعلى للعقل العمومي ينطبق على المواطنين عندما ينخرطون في النقاش السياسي في المنتدى العمومي، وبالتالي على أعضاء الأحزاب السياسية والمرشحين في حملاتهم الانتخابية والمجموعات الأخرى التي تدعمهم. وينطبق بنفس القدر على كيفية تصويت المواطنين في الانتخابات عندما تكون الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية على المحك. وبالتالي، فإن المثل الأعلى للعقل العمومي لا يحكم فقط النقاش العمومي للانتخابات من حيث القضايا التي تشمل تلك المسائل الأساسية، ولكن أيضًا كيف يجب على المواطنين أن يدلوا بأصواتهم إذا ما أخذوا بعين الاعتبار هذه المسائل (الفقرة 2.4). وأشد ما يُخشى من النقاش العمومي أن يكون منافقًا: فالمواطنون يتحدثون فيما بينهم بالطريقة ذاتها ولكنهم يصوتون بطريقة أخرى.

ومع ذلك، يجب أن نميز بين الطريقة التي ينطبق من خلالها مثل العقل العمومي الأعلى على المواطنين وتلك التي ينطبق من خلالها على مختلف المسؤولين الحكوميين. إنه ينطبق على المنتديات الرسمية وكذلك على المشرِّعين عندما يخطبون من على منبر البرلمان، وعلى السلطة التنفيذية في إجراءاتها وبياناتها العمومية. وينطبق بطريقة خاصة على القضاء أيضًا، وقبل كل شيء، على

المحكمة العليا في نظام دستوري ديمقراطي مهمتها المراجعة القضائية. وذلك لأن على القضاة تفسير قراراتهم وتبريرها على أساس فهمهم للدستور والتشريعات والسوابق ذات الصلة. ولأن أعمال السلطة التشريعية والتنفيذية لا ينبغي تبريرها بهذه الطريقة، فإن الدور الخاص للمحكمة يجعلها نموذجًا يُحتذى للعقل العمومي (الفقرة 6).

الفقرة الثانية : العقل العمومي والمثل الأعلى للمواطنة الديمقراطية

1. أنتقل الآن إلى ما يعتبره الكثيرون صعوبة أساسية في فكرة العقل العمومي حتى تبدو وكأنها تنطوي على مفارقة. ويسألون: لماذا يجب على المواطنين احترام حدود العقل العمومي عند مناقشة المسائل السياسية الأساسية وأن نأخذها بعين الاعتبار عند التصويت؟ كيف يمكن أن يكون معقولًا أو عقلانيًا للمواطنين، عندما تكون المسائل الأساسية على المحك، أن يستدعوا فقط تصورًا عموميًا للعدالة وليس الحقيقة كاملة كما يرونها؟ من المؤكد أن المسائل الأساسية يجب تسويتها من خلال الاحتكام إلى أهم الحقائق، ومع ذلك قد تتجاوز هذه الحقائق العقل العمومي!

أبدأ بمحاولة حل هذه المفارقة الظاهرية والاحتكام إلى مبدأ الشرعية الليبرالية كما شرحته في الدرس الرابع: 1. 3ـ2. ولنتذكر أن هذا المبدأ مرتبط بخاصيتين مميزتين للعلاقة السياسية بين المواطنين الديمقراطيين:

أولًا، إنها علاقة الأشخاص ضمن البنية الأساسية للمجتمع الذي ولدوا فيه والذي عادة ما يقضون فيه حياتهم كاملة.

ثانيًا، في الديمقراطية، السلطة السياسية التي دائمًا ما تكون سلطة قسرية، هي قوة عموم الناس، أي المواطنين الأحرار والمتساوين ككيان جماعي.

وكما هو الحال دائمًا، نفترض أن تنوع المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية المعقولة الموجودة في المجتمعات الديمقراطية هو سمة دائمة للثقافة العمومية وليس مجرد حالة تاريخية سرعان ما تزول.

وفي ضوء كل هذا لنا أن نتساءل: متى يمكن للمواطنين، من خلال تصويتهم، ممارسة سلطتهم السياسية القسرية بشكل صحيح عندما تكون القضايا الأساسية على المحك؟ أو في ضوء المبادئ والمثل العليا التي ينبغي لنا أن نمارس هذه السلطة إذا كانت تلك الممارسة ينبغي أن تكون مبررة للآخرين من حيث هم أيضًا أحرار ومتساوون؟ عن هذا السؤال، تجيب الليبرالية السياسية: إن ممارستنا للسلطة السياسية هي فقط صحيحة ومبررة إذا كانت تمارس وفقًا لدستور يمكن أن يتوقع جميع المواطنين بشكل معقول تأييده في ضوء المبادئ والمثل العليا التي يقبلون بها من حيث هم متعقلون وعقلانيون. وذلك هو المبدأ الليبرالي للشرعية. وبما أن ممارسة السلطة السياسية نفسها يجب أن تكون شرعية، فإن المثل الأعلى للمواطنة يفرض واجبًا أخلاقيًا وليس شرعيًا، وهو واجب المدنية، ليتمكن المواطنون من أن يشرحوا على نحو متبادل، انطلاقًا من هذه المسائل الأساسية، كيف أن تطبيق المبادئ والسياسات التي يدافعون عنها ويصوتون لفائدتها يمكن أن تدعمها القيم السياسية للعقل العمومي. وينطوي هذا الواجب أيضًا على الاستعداد للاستماع إلى الآخرين والتحلي بروح الإنصاف عندما يقررون متى يكون معقولًا أن يقدموا تنازلات فيما يتعلق بوجهات نظرهم[1].

2. قد يقول البعض إن حدود العقل العمومي لا تنطبق إلا في المنتديات الرسمية، وذلك فقط للمشرعين، مثلًا، عندما يخطبون من على منبر البرلمان، أو على السلطة التنفيذية أو القضائية في إجراءاتها وقراراتها العمومية. فإذا ما احترم العقل العمومي، عندئذ تبرر القوانين التي يلتزم بها المواطنون وللسياسات التي يتبعها المجتمع وفق مقتضيات العقل العمومي. ولكن هذا لا يكفي.

تنطوي الديمقراطية، كما قلت، على علاقة سياسية بين المواطنين داخل البنية الأساسية للمجتمع الذي ولدوا فيه والذي يقضون فيه عادة حياتهم كاملة. وهذا يعني ضمنيًا مشاركة أكبر في السلطة السياسية القسرية التي يمارسها المواطنون بعضهم

(1) حول هذه النقطة الأخيرة، انظر مناقشة **آمي غوتمان** Amy Gutmann **ودينيس طومسون** Dennis Thompson الوجيهة في
«Moral Conflict and Political Consensus», *Ethics* 101 (October 1990): 76-86.

على بعض عن طريق التصويت وبطرق أخرى. ولما كانوا متعقلين وعقلانيين، ويعلمون أنهم يؤكدون مجموعة متنوعة من المذاهب الشمولية الدينية والفلسفية المعقولة، فإنه يتعيّن عليهم أن يكونوا مستعدين لتوضيح أساس ممارساتهم لبعضهم البعض على نحو يمكن لكل منهم أن يتوقع بشكل معقول أن الآخرين قد يؤيدونه لأنه يتوافق مع حريتهم ومساواتهم. إن محاولة تلبية هذا الشرط هي إحدى المهام التي يطالبنا بها المثل الأعلى السياسي الديمقراطي. ويفترض فهم كيف يسلك الفرد كمواطن ديمقراطي فهم المثل الأعلى للعقل العمومي.

وأكثر من ذلك، فإن القيم السياسية التي تحققت من خلال نظام دستوري حسن التنظيم هي قيم عظيمة جدًا ولا يمكن تجاوزها بسهولة، كما لا يمكن التخلي عن المثل العليا التي تُعبِّر عنها. وهكذا، عندما يكون التصور السياسي مدعومًا بإجماع تقاطعي بين المذاهب الشمولية المعقولة، تنتفي مفارقة العقل العمومي. ويترتب على التقاء واجب المدنية مع القيم السياسية العظيمة المثل الأعلى للمواطنين الذين يحكمون أنفسهم بطرق يعتقد كل منهم أن الآخرين قد يتوقعون قبولها بشكل معقول؛ وهذا المثل الأعلى بدوره تدعمه المذاهب الشمولية التي يؤكدها الأشخاص المتعقلون. ويؤكد المواطنون المثل الأعلى للعقل العمومي، لا نتيجة للتسوية السياسية، كما هو الحال في تسوية مؤقتة، ولكن من داخل مذاهبهم المعقولة.

3. لماذا لا تبدو مفارقة العقل العمومي الظاهرية هذه أكثر وضوحًا عندما نتذكر أن هناك حالات معروفة لا تحتكم إلى الحقيقة كاملة كما نراها، حتى عندما تكون متاحة بسهولة. ولنتأمل كيف أن قواعد الإثبات في قضية جنائية تحد من الشهادة التي يمكن تقديمها، وذلك كله من أجل أن نضمن للمتهم حقه الأساسي في محاكمة عادلة. ولا يقتصر الأمر على استبعاد الأدلة التي تستند إلى الإشاعات، بل أيضًا الأدلة التي يتم الحصول عليها عن طريق عمليات التحقيق والاحتجاز غير المشروعة، أو عن طريق المعاملة السيئة للمدعى عليهم عند القبض عليهم وعدم إخبارهم بحقوقهم. ولا يمكن إجبار المتهمين على الشهادة في دفاعهم. وأخيرًا، وهنا أذكر تقييدًا له أساس مختلف تمامًا، لا يمكن أن يُطلب من الزوجين الشهادة

ضد بعضهما البعض، وذلك لحماية الخير العظيم للحياة الأسرية وإظهار الاحترام العام لقيمة روابط الحب.

قد يُعترض على أن هذه الأمثلة بعيدة كل البعد عن حدود استخدام العقل العمومي وحده. وربما تكون كذلك ولكن تظل الفكرة متشابهة. فكل هذه الأمثلة هي حالات نعترف فيها بواجب ألا نقرر انطلاقًا من الحقيقة الكاملة لاحترام حق أو واجب، أو اعتبارًا لمثل أعلى للخير، أو كليهما. تستخدم هذه الأمثلة، مثل كثير غيرها، لبيان كيف أنه من المعقول في كثير من الأحيان رفض الحقيقة كاملة وهذا يتوافق مع الطريقة التي يتم من خلالها حل ما يسمى مفارقة العقل العمومي. ما يجب إثباته هو أن احترام المواطنين لحدود العقل العمومي ضروري بشكل عام فيما يتعلق ببعض الحقوق والحريات الأساسية والواجبات التي تتطابق معها، سواء أكانت تقدم بعض القيم العظيمة، أو كليهما. تقوم الليبرالية السياسية على التخمين بأن الحقوق والواجبات الأساسية والقيم المعنية لها وزن كافٍ بحيث تكون حدود العقل العمومي مبررة من خلال التقدير العام للمذاهب المعقولة الشمولية بمجرد تكييف هذه المذاهب مع العدالة نفسها[1].

4. أما فيما يتعلق بالقضايا السياسية الأساسية، فترفض فكرة العقل العمومي الآراء المشتركة حول التصويت كمسألة خاصة بل وحتى شخصية. ويتمثل أحد تلك الآراء في أن الناس يمكن أن يأخذوا بعين الاعتبار عند التصويت تفضيلاتهم ومصالحهم الاجتماعية والاقتصادية، فضلًا عن كرههم وحقدهم. ويقال إن الديمقراطية هي حكم الأغلبية وأن الأغلبية تستطيع أن تفعل ما تشاء. ويذهب رأي آخر مرتجل، مختلف تمامًا، إلى اعتبار أن الناس يمكنهم التصويت على أساس ما يعتبرونه بحسب ما تملي عليهم معتقداتهم الشمولية عادلًا وصائبًا، بغض النظر عن مقتضيات العقل العمومي.

ومع ذلك، فإن كلا الرأيين متشابهين يلتقيان في عدم الاعتراف بواجب المدنية وعدم احترام حدود العقل العمومي في التصويت على أساس الأساسيات

(1) تم النظر في عملية التكييف في الدرس الرابع: 6_7.

الدستورية ومسائل العدالة الأساسية. إن الرأي الأول يتعلل بتفضيلاتنا ومصالحنا، والرأي الثاني يتعلل بما نعتبره حقيقة كاملة. وعلى النقيض من ذلك يقدم العقل العمومي وواجب المدنية الذي يقول به وجهة نظر حول التصويت تفرض أن يأخذ التصويت بعين الاعتبار المسائل الأساسية بطريقة تذكرنا **بالعقد الاجتماعي لروسو** الذي يرى في التصويت تعبيرًا عن رأينا بشكل مثالي على أساس البدائل التي تعمل على تحقيق الأفضل للخير العام[1].

الفقرة الثالثة: العقول غير العمومية

1. ستكون طبيعة العقل العمومي أكثر وضوحًا إذا أخذنا في الاعتبار الاختلافات بينه وبين العقول غير العمومية. أولًا، في حين توجد كثرة من العقول غير العمومية، لا يوجد إلا عقل عمومي واحد. ومن بين العقول غير العمومية تلك الخاصة بالجمعيات بجميع أصنافها: الكنائس، والجامعات، والجمعيات العلمية والمهنية. وكما قلنا، لكي تتصرف بشكل معقول ومسؤول، تحتاج الهيئات المؤسسية، وكذلك الأفراد، إلى طريقة لتبرير ما ينبغي القيام به. هذه الطريقة في التبرير تكون عمومية فيما يتعلق بأعضائها، ولكن غير عمومية فيما يتعلق بالمجتمع السياسي، المواطنين بشكل عام. وتشمل العقول غير العمومية العقول العديدة للمجتمع المدني وتنتمي إلى ما أسميه «الثقافة الخلفية»، على النقيض من الثقافة السياسية العمومية. وهذه العقول اجتماعية، وبالتأكيد ليست خاصة[2].

إذن، يجب أن تعترف جميع طرق التبرير، سواء كانت فردية أو جمعياتية أو سياسية، بوجود عناصر مشتركة معينة: مفهوم الحكم ومبادئ الاستدلال وقواعد الإثبات وما إلى ذلك، وإلا لن تكون طرقًا للتبرير وإنما مجرد وسائل خطابية

(1) *The Social Contract*, bk. IV, chap. II, para. 8.

(2) التمييز بين العمومي وغير العمومي ليس التمييز بين العمومي والخاص. وهذا التمييز الأخير لا يعنيني لأنه لا يوجد شيء نسميه عقلًا خاصًا. هناك عقل اجتماعي ـ العقول العديدة للجمعيات في المجتمع التي تشكل الثقافة الخلفية؛ هناك أيضًا، دعنا نقول، العقل المحلي ـ عقل الأسر كمجموعات صغيرة في المجتمع ـ وهذا يتناقض مع العقل العمومي وأيضًا مع العقل الاجتماعي. ونشارك كمواطنين في أصناف العقل هذه كافة في تطابق مع حقوقنا كمواطنين متساوين.

تستهدف الإقناع. فما يهمنا هو العقل، وليس الخطاب. ومن ثم، يجب أن تشتمل طريقة التبرير على المفاهيم والمبادئ الأساسية للعقل، وأن تتضمن معايير الصواب والتسويغ. وتمثل القدرة على حبك هذه الأفكار جزءًا من العقل البشري المشترك. ومع ذلك، فإن الإجراءات والطرق المختلفة تتطابق مع التصورات المختلفة التي يؤكدها الأفراد وتؤكدها الهيئات المشتركة، بالنظر إلى الشروط المختلفة التي تفرض عليهم طريقتهم في التبرير، وكذلك القيود المختلفة التي تخضع لها. قد تنشأ هذه القيود من ضرورة حماية حقوق معينة أو تحقيق قيم معينة.

ولتوضيح هذه النقطة نقول إن قواعد قياس الأدلة في محكمة قانونية ـ القواعد المتعلقة بالأدلة ذات العلاقة بالقيل والقال في محاكمة جنائية والتي تتطلب إدانة المدعى عليه من دون أيّ شك معقول ـ تتناسب مع الدور الخاص للمحاكم وتحتاج إلى حماية حق المتهم في محاكمة عادلة. وثمة قواعد مختلفة للأدلة كتلك التي تستخدمها جماعة علمية؛ وتعترف الهيئات المشتركة بأن السلطات المختلفة مهمة أو ملزمة، على غرار مختلف السلطات التي يُستشهد بها في نقاش مجلس كنسي لأهمية العقيدة اللاهوتية، وفي نقاش جامعة للسياسة التعليمية، وفي محاولة اجتماع لجمعية علمية تقييم الضرر الذي قد يلحق بعموم الناس جراء حادث نووي. وتعتمد معايير وطرق هذه العقول غير العمومية في جزء منها على الطريقة التي تُفهم من خلالها طبيعة (الهدف والأهمية) الجمعية والشروط التي تسعى من خلالها لتحقيق غاياتها.

2. في مجتمع ديمقراطي، فإن السلطة غير العمومية، كسلطة الكنائس على أعضائها مثلًا، تكون مقبولة بحرية. ففي حالة السلطة الكنسية، بما أن الردة والهرطقة ليستا من الجرائم القانونية، فإن أولئك الذين لم يعودوا قادرين على الاعتراف بسلطة الكنيسة قد يتوقفون عن كونهم أعضاء من دون أن يكون في ذلك تعارض مع سلطة الدولة[1]. ومهما تكن وجهات النظر الدينية أو الفلسفية أو

(1) في هذه الحالة نفكر في حرية الضمير وحماية الفرد ضد الكنيسة. وهذا مثال للحماية التي تضمنها الحقوق والحريات الأساسية للأفراد بشكل عام. ولكن على قدم المساواة، فإن حرية الضمير والحريات الأخرى مثل حرية تكوين الجمعيات تحمي الكنائس من تدخلات الدولة ومن الجمعيات القوية الأخرى. تحتاج كل من الجمعيات والأفراد إلى الحماية، وكذلك العائلات بحاجة إلى الحماية =

الأخلاقية الشمولية التي نلتزم بها، فإن وجهات النظر هذه تكون مقبولة أيضًا بحرية من الناحية السياسية؛ واعتبارًا لحرية الضمير وحرية التفكير، فإننا نقبل بأن نفرض على أنفسنا مثل وجهة النظر هذه. لا أقصد بهذا أن نقوم بذلك من خلال حرية الاختيار، بمعنى ما، بغض النظر عن جميع ولاءاتنا والتزاماتنا السابقة، وارتباطاتنا، وعواطفنا. أقصد، بما أننا مواطنون أحرار ومتساوون، يعتبر تأكيدنا لوجهات النظر هذه جزءًا من كفاءتنا السياسية المحددة بحقوقنا وحرياتنا الدستورية الأساسية.

ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن نفلت من سلطة الدولة إلا من خلال مغادرة البلد الذي تحكمه، وليس ذلك متاحًا دائمًا. ولن يغير في الأمر شيئًا أن تهتدي تلك السلطة بالعقل العمومي. إن مغادرة بلدنا هي عادة خطوة غير محمودة العواقب لأنها تعني مغادرة المجتمع الذي نشأنا فيه والثقافة التي نشأنا عليها، والمجتمع والثقافة اللذين نستعمل لسانهما في الخطاب والتفكير للتعبير عن أنفسنا وفهمها وأهدافنا وغاياتنا وقيمنا؛ إن المجتمع والثقافة والعادات والتقاليد، أمور ضرورية ليكون لنا موطئ قدم في العالم الاجتماعي. وفي الغالب، ندافع عن مجتمعنا وثقافتنا، ونكن له اعترافًا حميميًا لا يمكن التعبير عنه، حتى وإن كان الكثير من وجوهه تثير فينا العديد من الاستفهامات أو حتى رفضها.

لا يمكن إذن، قبول سلطة الدولة بحرية، بمعنى أن روابط المجتمع والثقافة والتاريخ وموطن المنشأ الاجتماعي، تبدأ مبكرة جدًا في تشكيل حياتنا، وعادةً ما تكون قوية جدًا بحيث إن حق الهجرة (وإن يكن مؤهلًا بشكل مناسب) لا يكفي لجعل قبول سلطتها خيارًا حرًا، من الناحية السياسية، على نحو الطريقة التي تكفي حرية الضمير لجعل قبول السلطة الكنسية خيارًا حرًا، من الناحية السياسية. ومع ذلك، يمكننا على مدار حياتنا أن نتقبل بحرية، كنتيجة للتفكير المتروي والحكم المبرر، المثل العليا والمبادئ والمعايير التي تحدد حقوقنا وحرياتنا الأساسية، وتوجيه السلطة السياسية التي نخضع لها والحد من وطأتها بشكل فعال. وذلك هو

= من الجمعيات والدولة، كما يحتاج أفراد الأسرة إلى الحماية من أفراد الأسر الآخرين (زوجات ضد أزواجهن والأبناء ضد والديهم). من الخطأ القول إن الليبرالية تركز فقط على حقوق الأفراد. وإنما بالأحرى يجب أن تحمي الحقوق التي تعترف بها الجمعيات والمجموعات الأصغر والأفراد في مواجهة بعضهم بعضًا في توازن مناسب تحدده مبادئ العدالة التي توجهها.

الحد الخارجي لحريتنا[1].

الفقرة الرابعة: مضمون العقل العمومي

1. أنتقل الآن إلى مضمون العقل العمومي، بعد النظر في طبيعته وبيان كيف يمكن حل المفارقة الظاهرية لاحترام حدوده. تمت صياغة هذا المضمون من خلال ما أسميه «التصور السياسي للعدالة»، والذي أفترض أنه ذو طابع ليبرالي بشكل عام. وأعني بهذا ثلاثة أشياء: أولًا، يحدد بعض الحقوق والحريات والفرص الأساسية (من النوع المتعارف عليه في الأنظمة الديمقراطية الدستورية)؛ ثانيًا، يعطي أولوية خاصة لهذه الحقوق والحريات والفرص، خاصة فيما يتعلق بمطالب الخير العام والقيم الكمالية؛ وثالثًا، يؤكد على التدابير التي تضمن لجميع المواطنين أفضل الوسائل المناسبة للاستفادة الفعالة من حرياتهم وفرصهم الأساسية. ويندرج المبدآن المبينان في الدرس الأول: 1. 1ـ2 في هذا السياق العام. لكن يمكن مقاربة كل عنصر من هذه العناصر بطرق مختلفة، ولذلك يمكن الحديث عن عدد من الليبراليات.

عندما نقول إن تصورًا للعدالة سياسي، أعني أيضًا ثلاثة أشياء (1: 2): إنه معد لينطبق فقط على البنية الأساسية للمجتمع، ومؤسساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية الرئيسة التي تشكل نظامًا موحدًا للتعاون الاجتماعي؛ إنه مستقل عن أي مذهب ديني أو فلسفي شمولي؛ وتنهض بلورته على الأفكار السياسية الأساسية التي يُنظر إليها على أنها ضمنية في الثقافة السياسية العمومية لمجتمع ديمقراطي.

2. من الضروري الآن أن يشتمل التصور السياسي الليبرالي، بالإضافة إلى مبادئ العدالة، على الخطوط التوجيهية للتحقيق وهي خطوط توجيهية من شأنها

(1) أقبل هنا وجهة نظر كانطية (وليست وجهة نظر **كانط**) بأن ما نؤكد عليه هو أساس الحرية والتعقل والتفكير العليمين يتم التأكيد عليه بحرية؛ وبقدر ما يعبر سلوكنا عما نؤكده بحرية، فإن سلوكنا حر إلى الحد الذي يمكن أن يكون عليه. الحرية في أعمق المستويات تستدعي حرية العقل، النظري والعملي على حد سواء، كما هو نعرب عنه في قولنا وفعلنا. حدود الحرية هي في العمق حدود العقل سواءً فيما يتعلق بتنميته وتعليمه، ومعرفته ومعلوماته، أو نطاق الإجراءات التي يمكن التعبير عنها، وبالتالي تنبع حريتنا من طبيعة السياق الاجتماعي والمؤسسي المحيط.

أن تحدد طرق التبرير والمعايير التي تعيّن المعلومات المهمة للمسائل السياسية. ومن دون هذه الخطوط التوجيهية، لا يمكن تطبيق المبادئ الأساسية، ومن شأن هذا أن يجعل التصور السياسي منقوصًا ومتشظيًا. ومن ثم ينبغي أن يتضمن هذا التصور جزأين:

أ. أولًا، المبادئ الأساسية للعدالة التي تنطبق على البنية الأساسية.

ب. ثانيًا، الخطوط التوجيهية للتحقيق: مبادئ الاستدلال وقواعد الإثبات في ضوء ما يقرره المواطنون فيما إذا كانت المبادئ الأساسية تنطبق بشكل صحيح أم لا ولتحديد القوانين والسياسات التي تلبيها على أفضل وجه.

وبالتالي تتوزع القيم السياسية الليبرالية هي أيضًا على صنفين:

أ. الصنف الأول ـ قيم العدالة السياسية التي تندرج تحت مبادئ العدالة التي تنطبق على البنية الأساسية: قيم المساواة السياسية والحرية المدنية؛ المساواة في الفرص؛ قيم المساواة الاجتماعية والتبادلية الاقتصادية؛ ودعنا نضيف أيضًا قيم الخير العام إلى جانب الشروط الضرورية المختلفة لكل هذه القيم.

ب. الصنف الثاني من القيم السياسية ـ قيم العقل العمومي ـ تندرج تحت الخطوط التوجيهية للتحقيق العمومي، والتي تجعل هذا التحقيق حرًا وعموميًا. كما تتضمن أيضًا فضائل سياسية مثل المعقولية والاستعداد لاحترام واجب المدنية (الأخلاقي)، وهي فضائل من شأنها، بما هي كذلك، أن تساعد المواطنين على جعل مناقشة عمومية متعقلة للمسائل السياسية ممكنة.

3. كما قلنا، فيما يتعلق بمسائل الأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية، فإن البنية الأساسية وسياساتها العامة يجب أن تكون مبررة لجميع المواطنين، في تطابق مع متطلبات مبدأ الشرعية السياسية. وينبغي، إضافة إلى ذلك، ليس علينا ألا نستدعي في تقديم تلك التبريرات إلا المعتقدات العامة المقبولة وأشكال التبرير التي يقرّها الحس السليم، ومناهج ونتائج العلم عندما لا تكون موضع خلاف.

إن المبدأ الليبرالي للشرعية يجعل من هذه الطريقة الأنسب، إن لم تكن الوحيدة، لتحديد الخطوط التوجيهية العمومية للتحقيق. ولكن هل من خطوط توجيهية ومعايير أخرى نطبقها على هذه الحالة؟

هذا يعني أنه عند مناقشة الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية، فإننا لا نستدعي المذاهب الدينية والفلسفية الشمولية ـ وما نعتبره كأفراد أو أعضاء في جمعيات الحقيقة الكاملة ـ ولا لبلورة نظريات اقتصادية للتوازن العام، إذا كانت في نزاع. يجب أن ترتكز المعرفة وطرق التبرير التي تؤسس لتأييدنا لمبادئ العدالة وتطبيقها على الأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية، على الحقائق الواضحة والمقبولة على نطاق واسع، أو المتاحة للمواطنين بشكل عام. وإلا فإن المفهوم السياسي لن يوفر أساسًا عامًا للتسويغ.

كما سنرى لاحقًا في الفقرة 5، نريد أن يكون المضمون الجوهري للتحقيق العمومي كاملًا وكذلك الشأن بالنسبة لخطوطه التوجيهية في التصور السياسي. وهذا يعني أن القيم التي يحددها هذا التصور يمكن أن تكون متوازنة أو متجانسة بشكل مناسب، أو متحدة على نحو آخر، حسب الحالة، بحيث تجيب هذه القيم وحدها على نحو عمومي ومعقول عن جميع المسائل، أو عن جميعها تقريبًا، التي تشمل الأساسيات الدستورية والمسائل الأساسية للعدالة. وللحصول على تصور للعقل العمومي، يجب أن تكون لدينا إجابة معقولة على جميع الحالات أو على جميعها تقريبًا. ويمكنني القول إن التصور السياسي يكون كاملًا إذا استوفى هذا الشرط.

4. في نظرية العدالة إنصافًا، وأعتقد في العديد من وجهات النظر الليبرالية الأخرى، فإن الخطوط التوجيهية للتحقيق في العقل العمومي، فضلًا عن مبدأ شرعيته، لها نفس الأسس التي تقوم عليها المبادئ الأساسية للعدالة. وهذا يعني في نظرية العدالة إنصافًا أن على الشركاء في الموقع البدئي، في تبنيهم مبادئ للعدالة تنطبق على البنية الأساسية، أن يتبنوا أيضًا خطوطًا توجيهية ومعايير للعقل العمومي لتطبيق تلك القواعد. والحجة على هذه الخطوط التوجيهية، وعلى مبدأ الشرعية، هي نفسها حجة مبادئ العدالة ولا تقل عنها متانة. وفي سبيل تأمين

مصالح الأشخاص الذين يمثلونهم، يصر الشركاء على أن تطبيق المبادئ الجوهرية يجب أن يسترشد بالحكم والاستدلال والمبررات والأدلة التي يمكن أن يتوقعوا من الأشخاص الذين يمثلونهم أن يؤيدوها بشكل معقول. وإذا أخفق الشركاء في الإصرار على ذلك، فإنهم لن يتحلوا بالمسؤولية كأمناء. ومن هنا يأتي مبدأ الشرعية.

إذن، تنهض الخطوط التوجيهية للعقل العمومي ومبادئ العدالة، في نظرية العدالة إنصافًا، في الأساس على نفس الأسس. وتلك عناصره متكاملة لاتفاق واحد. لا يوجد أي سبب يمنع أي مواطن أو جمعية من مواطني الدولة أو جمعياتها من استخدام سلطة الدولة في تحديد الأساسيات الدستورية كما يشرعها المذهب الشمولي لذلك المواطن أو لتلك الجمعية. عندما يتم تمثيلهم على قدم المساواة، لا يمكن لأي مواطن أو أيّ جمعية أن يمنحا لشخص آخر أو جمعية تلك السلطة السياسية. وبالتالي، فإن أي سلطة من هذا القبيل لا تندرج تحت أي عقل عمومي، وتعترف المذاهب الشمولية المعقولة بذلك.

5. علينا أن نضع في اعتبارنا هاهنا أن الليبرالية السياسية وجهة نظر من بين وجهات نظر أخرى وتحفل بصيغ مختلفة، اعتمادًا على المبادئ الجوهرية المستخدمة وطريقة تحديد خطوط التحقيق التوجيهية. ولهذه الصيغ مبادئ جوهرية مشتركة لليبرالية للعدالة وفكرة العقل العمومي. وقد يتنوع المضمون وكذلك الفكرة ضمن هذه الحدود.

إن قبول فكرة العقل العمومي ومبدأ شرعيته بشكل قطعي لا يعني، إذن، قبول تصور ليبرالي بعينه للعدالة وصولًا إلى التفاصيل الأخيرة للمبادئ التي تحدد مضمونه. قد نختلف حول هذه المبادئ ومع ذلك قد نتفق حول قبول سمات أكثر عمومية لتصور معين. وقد نتفق على أن المواطنين يشاركون في السلطة السياسية بوصفهم أحرارًا ومتساوين، وقد نتفق أيضًا على أن يتحلوا بواجب المدنية في استدعائهم العقل العمومي بوصفهم متعقلين وعقلانيين، إلا أننا قد نختلف، في الآن ذاته، حول أيّ المبادئ التي تشكل أساسًا للتسويغ الأكثر معقولية. إن وجهة النظر التي أطلقتها «نظرية العدالة إنصافًا» ليست سوى مثال لتصور سياسي ليبرالي. وأن مضامينه المحددة ليست نهائية من زاوية النظر هذه.

تتمثل النقطة الأهم بالنسبة للمثل الأعلى للعقل العمومي في أن المواطنين سيجرون مناقشاتهم الأساسية في إطار ما يعتبره كل منهم تصورًا سياسيًا للعدالة مبنيًا على قيم يمكن للآخرين توقعها بشكل معقول، وكل منهم، على استعداد، عن حسن نية، للدفاع عن هذا التصور المفهوم جيدًا. وهذا يعني أن لكل واحد منا معيارًا لاختيار أيّ المبادئ والخطوط التوجيهية التي نعتقد أنه من المعقول أن يؤيدها مواطنون آخرون مثلنا (هم أيضًا أحرار ومتساوون)، وأن يكون مستعدًا لشرح أسباب ذلك. يجب أن نختبر أنفسنا إن كنا على استعداد لإثبات متى يُستوفى هذا الشرط أم لا. ولقد اقترحت في موضع آخر كمعيار القيم التي عبرت عنها المبادئ والخطوط التوجيهية التي سيتم الاتفاق عليها في الوضع البدئي. وقد يفضل آخرون معيارًا آخر.

وبطبيعة الحال، قد يفشل الآخرون، في الواقع في تأييد المبادئ والخطوط التوجيهية التي يختارها معيارنا. وهذا أمر متوقع. والفكرة هي أنه يجب أن يكون لدينا مثل هذا المعيار، وهذا وحده يفرض بالفعل الكثير من الانضباط في النقاش العمومي. لا يقال بشكل معقول إن أي قيمة تستجيب لهذا المعيار، أو أن تكون قيمة سياسية؛ وليس كل توازن للقيم السياسية معقول. من المفروغ منه والمرغوب فيه في كثير من الأحيان أن يكون لدى المواطنين وجهات نظر مختلفة بشأن التصور السياسي الأكثر ملاءمة؛ لا بد للثقافة السياسية العمومية أن تتضمن أفكارًا أساسية مختلفة يمكن تطويرها بطرق مختلفة. ويعد التنافس المنظم بينها مع مرور الزمن طريقة موثوقة لتبيّن أيّها الأكثر معقولية إن وجدت.

الفقرة الخامسة: فكرة الأساسيات الدستورية

1. لقد قلنا أعلاه (الفقرة 3.4) أنه لكي نجد تصورًا سياسيًا كاملًا، نحتاج إلى تحديد فئة من المسائل الأساسية التي تعطي لها قيم التصور السياسي إجابات معقولة. وكمثال عن هذه المسائل، أقترح الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية. معنى هذا أن هناك حاجة ماسة للغاية للمواطنين للاهتداء إلى اتفاق قابل للتنفيذ حول الأساسيات الدستورية. وتتكون هذه الأساسيات من صنفين:

أ. المبادئ الأساسية التي تحدد البنية العامة لنظام الحكم والعملية السياسية: السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية؛ نطاق حكم الأغلبية.

ب. المساواة في الحقوق والحريات الأساسية للمواطنة التي يجب على الأغلبية التشريعية احترامها: مثل الحق في التصويت والمشاركة السياسية، وحرية الضمير، وحرية التفكير وتكوين الجمعيات، فضلًا عن حماية دولة القانون.

وفي الحقيقة لا تخلو هذه المسائل من تعقيد. ولا أفعل شيئًا هاهنا سوى الإشارة إلى ما تعنيه. ومع ذلك، هناك فرق مهم بين الأساسيات الدستورية بموجب (الصنف أ) الذي يحدد البنية العامة لنظام الحكم والعملية السياسية والأساسيات الدستورية في إطار (الصنف ب) الذي يحدد الحقوق والحريات الأساسية المتساوية للمواطنين.

2. يمكن تحديد أساسيات النوع الأول بطرق مختلفة. فثمة فرق بين النظام الرئاسي والنظام البرلماني. لكن بمجرد أن يتم إقرار نظام الحكم، لا يجب تغييره إلا إذا تبيّن من خلال التجربة أن ذلك ضروري لتحقيق العدالة السياسية أو الخير العام، وليس استجابة لمصلحة سياسية لحزب أو مجموعة قد يكون لهما في فترة معينة اليد الطولى. ويثير تواتر الخلاف حول بنية نظام الحكم، حينما لا يكون ضروريًا لتحقيق العدالة السياسية وعندما تميل التغييرات المقترحة إلى تفضيل بعض الأطراف على أخرى، رهانات السياسات وقد تؤدي إلى عدم الثقة والاضطراب الذي يقوِّض النظام الدستوري.

على النقيض من ذلك، فإن أساسيات الصنف الثاني تتعلق بالحقوق والحريات الأساسية، ويمكن تحديدها بطريقة واحدة، مع اختلاف بسيط نسبيًا. وعادة ما يكون لحرية الضمير وحرية تكوين الجمعيات، والحقوق السياسية لحرية التعبير، والتصويت، والترشح للمناصب السياسية، الطابع ذاته بشكل أو بآخر في جميع أنظمة الحكم الحرة.

3. تجدر الملاحظة كذلك إلى وجود تمييز مهم بين مبادئ العدالة التي تحدد الحقوق والحريات الأساسية المتساوية والمبادئ التي تنظم المسائل الأساسية

المتعلقة بالعدالة التوزيعية، مثل حرية التنقل والمساواة في الفرص، وأوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية، والأسس الاجتماعية لاحترام الذات.

يشمل المبدأ الذي يحدد الحقوق والحريات الأساسية الصنف الثاني من الأساسيات الدستورية. ففي حين أن مبدأ الفرص مثلًا هو بالتأكيد مبدأ من بين تلك الأساسيات الدستورية، كالمبدأ الذي يتطلب على الأقل حرية التنقل وحرية اختيار الوظيفة، فإن المساواة المنصفة في الفرص (كما حددتها) تتجاوز ذلك لأنها ليست مبدأً أساسيًا من هذا القبيل. وبالمثل، رغم أن الحد الأدنى الاجتماعي الذي يوفر الحاجات الأساسية لجميع المواطنين هو أيضًا مبدأ من بين الأساسيات الدستورية، فإن ما أسميه «مبدأ التباين» هو الأكثر تطلبًا ورغم ذلك ليس مبدأً من تلك الأساسيات[1].

4. ولا يتمثل التمييز بين المبادئ التي تشمل الحريات الأساسية وتلك التي تشمل أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية في أن الأولى تُعبِّر عن القيم السياسية بينما لا تفعل الثانية. فجميعها تُعبِّر عن القيم السياسية. وإنما بالأحرى تتجلى مهمة البنية الأساسية للمجتمع في دورين تنسيقيين بحيث تحدد المبادئ التي تشمل الحريات الأساسية الدور الأول، وتحدد المبادئ التي لها أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية الثاني. وفي الدور الأول تحدد هذه البنية الحقوق والحريات الأساسية المتساوية وتؤمنها للمواطنين وتطبق الإجراءات السياسية. وفي الثاني، تقيم المؤسسات الخلفية للعدالة الاجتماعية والاقتصادية التي تناسب المواطنين من حيث هم أحرار ومتساوون. ويتعلق الدور الأول بكيفية الحصول على السلطة السياسية وحدود ممارستها. ونأمل في تسوية هذه المسائل، على الأقل، بالاعتماد على القيم السياسية التي يمكن أن توفر أساسًا عامًا للتسويغ.

وإذا كان لنا أن نتبيّن ما إذا كانت الأساسيات الدستورية التي تشمل الحريات

(1) حول المساواة المنصفة في الفرص، انظر كتاب **نظرية في العدالة**، ص 27، وحول مبدأ التباين، المرجع نفسه، الفقرة 13. وتندرج النقاشات السياسية حول الأسباب المؤيدة والمعارضة للفرصة المنصفة ومبدأ التباين، رغم أنهما ليسا من الأساسيات الدستورية، تحت مسائل العدالة الأساسية، ومن ثم يتم تحديدهما من قبل القيم السياسية للعقل العمومي.

الأساسية قد أُستجيب لها انطلاقًا من الترتيبات الدستورية ومن خلال كيفية انطباقها في الممارسة أمر يكتنفه الغموض، فإن تبيّن ما إذا كان تحقيق أهداف المبادئ التي تشمل أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية ورادًا، فإنه يكاد يكون متعذرًا. وتلك قضايا عادة ما تكون مجالًا لاختلافات عميقة بين آراء معقولة. فهي تنهض على استدلالات معقدة وأحكام حدسية تتطلب منا تقييم المعلومات الاجتماعية والاقتصادية المعقدة حول موضوعات غير مفهومة بشكل جيد. وهكذا، رغم أن المسائل المتعلقة بالصنفين ستناقش انطلاقًا من القيم السياسية، يمكننا أن نتوقع اتفاقًا أشمل حول إمكانية تحقيق مبادئ الحقوق الأساسية والحقوق السياسية أكثر من إمكانية تحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصادية. وليس اختلافًا حول ما هي المبادئ الصحيحة، ولكنْ ببساطة اختلاف حول صعوبة تقييم إمكانية تحقيق تلك المبادئ.

وخلاصة القول، هناك أربعة أسباب لتمييز الأساسيات الدستورية التي تحددها الحريات الأساسية عن المبادئ التي تحكم أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية.

أ. يحدد صنفًا المبادئ أدوارًا مختلفة تضطلع بها البنية الأساسية.

ب. من الأشد إلحاحًا تسوية الأساسيات المتعلقة بالحريات الأساسية.

ج. من اليسير جدًا معرفة ما إذا كانت تلك الأساسيات قد تحققت.

د. من اليسير جدًا الاهتداء إلى اتفاق حول ما يجب أن تكون عليه الحقوق والحريات الأساسية، وليس في أدق تفاصيلها بطبيعة الحال، بل في الخطوط العريضة الرئيسة.

تفسر هذه الاعتبارات سبب اعتبار حرية التنقل وحرية اختيار الوظيفة والحد الأدنى الاجتماعي الذي يشمل الحاجات الأساسية للمواطنين، من الأساسيات الدستورية، في حين أن مبدأ الفرص المنصفة ومبدأ التباين ليسا كذلك.

هنا ألاحظ أنه إذا كان التصور السياسي للعدالة يشمل الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية ـ وذلك هدفنا حصرًا حتى الآن ـ فإنه ذو أهمية كبيرة فعلًا

حتى لو لم يكن لديه الكثير ليقوله حول العديد من القضايا الاقتصادية والاجتماعية التي تعيَّن على الهيئات التشريعية أن تنظر فيها بانتظام. لحل هذه القضايا الأكثر خصوصية وتحديدًا، غالبًا ما يكون من المعقول تجاوز التصور السياسي والقيم التي تُعبِّر عنها مبادئه، وأن نستحضر قيم غير سياسية لا يتضمنها مثل هذا التصور. ولكن ما دام هناك اتفاق صلب حول الأساسيات الدستورية، فإن الإجراءات السياسية القائمة تعتبر بشكل معقول منصفة وهذا من شأنه عادة أن يؤسس لتعاون سياسي واجتماعي إرادي بين المواطنين الأحرار والمتساوين.

الفقرة السادسة: المحكمة العليا نموذج يحتذى للعقل العمومي

1. لاحظتُ في بداية (الفقرة 1. 2) أن العقل العمومي في نظام دستوري مع مراجعة قضائية هو عقل المحكمة العليا[1]. وهنا أشير إلى نقطتين بشأن ذلك: تتمثل الأولى في أن العقل العمومي مناسب تمامًا لعقل المحكمة في ممارسة دورها كأعلى ترجمان قانوني ولكن ليس الترجمان النهائي للقانون الأعلى[2]؛ والثانية، أن المحكمة العليا هي الفرع من الدولة الذي يمثل نموذجًا يحتذى للعقل العمومي. ولتوضيح هاتين النقطتين، أذكر بإيجاز خمسة مبادئ دستورية[3].

(1) ليس هذا تعريفًا. أفترض أنه في مجتمع حسن التنظيم يتقاطع الاثنان بشكل أو بآخر. أنا ممتن **لجيمس فليمنغ** لتوجيهاته القيمة في صياغة العديد من النقاط في هذه الفقرة.

(2) لقد استفدت هنا من **بروس أكرمان** Bruce Ackerman في
«Constitutional Politics/ Constitutional Law», *Yale Law journal* 99 (December 1989).
وأيضًا في كتابه الأخير
We The People: Foundations (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), vol. I.

(3) أستند هنا إلى
John Agresto, *The Supreme Court and Constitutional Democracy* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), esp. pp.45-55; Stephen Holmes, «Gag Rules or the Politics of Omission», and «Precommitment and the Paradox of Democracy», both in *Constitutionalism and Democracy*, edited by Jon Elster and Rune Slagstad (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Jon Elster, *Ulysses and the Sirens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 81-86, 88-103.
ولا شيء جديد في مقاربتي.

يتمثل المبدأ الأول في تمييز **لوك** في **رسالتين في الحكم المدني** بين السلطة التأسيسية للشعب لتأسيس نظام جديد، والسلطة العادية للمسؤولين الحكوميين والناخبين التي يمارسونها يوميًا في السياسات اليومية. إن السلطة التأسيسية للشعب (الدرس الثاني: الفقرتين 134، 141) تضع إطارًا لتنظيم السلطة العادية، ولا تدخل حيز التنفيذ إلا عندما يتم حل النظام القائم.

أما التمييز الثاني فبين القانون الأعلى والقانون العادي: القانون الأعلى هو تعبير عن السلطة التأسيسية للشعب ويمتلك السلطة العليا لإرادة **نحن الشعب** We *the People*، في حين أن التشريع العادي يمتلك السلطة، ويعبر عن السلطة العادية للكونغرس والناخبين، يلزم القانون الأعلى هذه السلطة العادية ويوجهها.

وأما المبدأ الثالث فيتمثل في أن الدستور الديمقراطي تعبير مبدئي في إطار القانون الأعلى عن المثل الأعلى السياسي لشعب يحكم نفسه بطريقة معينة. ويكمن هدف العقل العمومي في صياغة هذا المثل الأعلى. ويمكن تدوين بعض أهداف المجتمع السياسي في ديباجة ـ إقامة العدل وتعزيز الرفاه العام ـ وهناك قيود معينة يُعبر عنها في شرعة حقوق أو ضمنيًا في بنية نظام الحكم كاحترام الإجراءات القانونية والحماية المتساوية للقوانين. ولا تخرج هذه جميعًا عن دائرة القيم السياسية وعقلها العمومي. وهذا التعبير المبدئي عن القانون الأعلى يجب أن يتم دعمه على نطاق واسع، ولهذا السبب وغيره من الأسباب، من الأفضل عدم تحميله الكثير من التفاصيل والتحديدات. كما ينبغي أن يظهر في المؤسسات الأساسية ومبادئها الأساسية[1].

ويكمن المبدأ الرابع في أنه من خلال دستور تم التصديق عليه ديمقراطيًا وشرعة الحقوق، يقوم الكيان المؤتلف من المواطنين بتثبيت مرة واحدة وإلى الأبد بعض الأساسيات الدستورية على غرار الحقوق والحريات السياسية الأساسية المتساوية، وحرية التعبير وتكوين الجمعيات، بالإضافة إلى تلك الحقوق والحريات التي تضمن أمن واستقلالية المواطنين، مثل حرية التنقل وحرية اختيار

(1) لهذه الأسباب، وغيرها، أفترض أن مبدأ المساواة المنصفة في الفرص ومبدأ التباين ليسا من الأساسيات الدستورية، رغم أنهما، كما قلت، في نظرية العدالة إنصافًا من مسائل العدالة الأساسية (الفقرة 5. 3).

الوظيفة، وحماية دولة القانون بما يضمن تبني القوانين العادية بطريقة معينة من قبل المواطنين بشكل حر ومستقل. ومن خلال هذه الإجراءات الثابتة يمكن للأشخاص أن يُعبِّروا، حتى إن لم يفعلوا ذلك، عن إرادتهم الديمقراطية المعقلة، ومن دون هذه الإجراءات، لا يمكن أن تتأتى لهم هذه الإرادة.

أما المبدأ الخامس، والأخير، فيكمن في أنه في إطار السلطة الدستورية لا يمكن أن تحتكر السلطة النهائية سلطة تشريعية أو حتى محكمة عليا من حيث هي ليست سوى أعلى ترجمان قضائي للدستور. تمارس السلطة النهائية من قبل الفروع الثلاثة ضمن علاقة محددة كما ينبغي فيما بينها مع المسؤولين أمام الشعب[1]. ومن المسلم به الآن أنه يمكن لأغلبية كبيرة من الناخبين أن تجعل، مع مرور الزمن، الدستور يتفق مع إرادتها السياسية. وتلك ببساطة حقيقة السلطة السياسية في حد ذاتها، ولا مفر منها، ولا حتى عبر شروط التحصين التي تحاول ترسيخ الضمانات الديمقراطية الأساسية على نحو دائم. لا يوجد إجراء مؤسسي لا يمكن إساءة استخدامه أو تحريفه لسنّ تشريعات تنتهك المبادئ الديمقراطية الدستورية الأساسية[2]. إن فكرة الدساتير الصحيحة والعادلة والقوانين الأساسية يتم التأكد منها دائمًا من خلال التصور السياسي للعدالة الأكثر معقولية وليس من خلال نتيجة عملية سياسية فعلية. أعود إلى مسألة يثيرها المعيار أدناه (الفقرة 6.4).

(1) ذلك ما فهمته من وجهة نظر **لنكولن** كما عبرت عنه ملاحظاته حول دريد سكوت Dred Scott (1857) في خطبه وفي مناظراته مع **دوغلاس** Douglas في
Lincoln: Speeches and Writings, edited by Don Fehrenbacher (New York: Library of America, 1989), vol. 1, pp. 392f., 450ff., 524ff., 714-17, 740f. ;
وفي خطاب تنصيبه الأول
(1861), ibid., vol. 2, 220f.
حول شروحات وجهة نظر **لنكولن**، انظر
Alexander Bickel, *the Last Dangerous Branch* (New York: Bobbs-Merrill, 1962), pp. 65-69 ; 259-69 ; Agresto, *the supreme court*, esp. pp. 86-95, 105, 128f. ; and Don Fehrenbacher, *Lincoln: In Text and Context* (Stanford ; Stanford University Press, 1987), esp. pp. 20-23, 1 2 5ff., and 293.

(2) وبالمثل، لا يوجد إجراء للتحقيق، ولا حتى الإجراء المتعلق بتشجيع البحث العلمي وتوسيع دائرة المعارف، يمكن ضمانه مع مرور الزمن لكشف الحقيقة. وكما لاحظنا في آخر الدرس الثالث: 8، لا يمكننا تحديد الحقيقة كما تعطى من المعتقدات التي من شأنها أن تصمد حتى في إجماع مثالي، مهما يكن ممتدا.

2. وبالتالي، فإن الديمقراطية الدستورية الثنائية تميز السلطة التأسيسية عن السلطة العادية، وكذلك القانون الأعلى للشعب عن القانون العادي للهيئات التشريعية. فلا مجال لعلوية السلطة البرلمانية.

وتتناسب المحكمة العليا مع فكرة الديمقراطية الدستورية الثنائية كإحدى الوسائل المؤسسية لحماية القانون الأعلى[1]. وفي تطبيقها العقل العمومي، على المحكمة أن تمنع هذا القانون من التآكل من خلال تشريعات أغلبيات عابرة، أو على الأرجح، من خلال مصالح ضيقة منظمة وذات مكانة مميزة، قادرة على أن تنال ما تريد. وإذا تولت المحكمة هذا الدور واضطلعت به بفعالية[2]، فإنه من الخطأ القول إنها معادية للديمقراطية من حيث المبدأ. إنها في الواقع ضد الأغلبية فيما يتعلق بالقانون العادي، لأن محكمة ذات مراجعة قضائية يمكن أن تجعل هذا القانون غير دستوري. ومع ذلك، فإن السلطة العليا للشعب تؤيد ذلك. وليست المحكمة ضد الأغلبية فيما يتعلق بالقانون الأعلى عندما تتفق قراراتها بشكل معقول مع الدستور نفسه ومع تعديلاته وتفسيراته المنصوص عليها سياسيًا.

لنفترض أننا نتفق على أن اللحظات الثلاث الأكثر تجديدًا في تاريخنا الدستوري هي التأسيس وإعادة الإعمار والصفقة الجديدة[3]. من المهم أن تبدو ثلاثتها جميعًا قد اعتمدت فقط على القيم السياسية للعقل العمومي. يبدو أن الدستور وعملية تعديله، والتعديلات التي طرأت على قانون إعادة الإعمار التي سعت إلى محو لعنة الاسترقاق، والناشطة الحديثة التي يطلق عليها اسم «دولة الرفاه» للصفقة الجديدة، وتتناسب هذه اللحظات مع هذا الوصف، على الرغم

(1) انظر
Ackerman, «Constitutional Politics/Constitutional Law», pp. 464f. and *We the People*, pp. 6-10.

(2) يجب أن يقال إن المحكمة تاريخيًا فشلت في كثير من الأحيان بشكل سيء في هذا الدور. أيدت قوانين الأجانب والتحريض على الفتنة عام 1798 ويكفي أن نذكر دريد سكوت (1857). لقد أفرغت تعديلات إعادة الإعمار من محتواها لما فسرتها كميثاق للحرية الرأسمالية بدلًا من حرية العبيد المحررين؛ ومن لوشنر (1905) خلال السنوات الأولى للصفقة الجديدة، فعلت نفس الشيء.

(3) استفدت هنا من مقاربة أكرمان في
«Constitutional Politics/Constitutional Law», at essentially pp. 486-515, and *We the People*, chaps. 3 -6 passim.

من أن الأمر سيستغرق بعض الوقت لبيان ذلك. ومتى قبلنا ذلك على أنه صحيح، واعتبرنا المحكمة على أنها أعلى سلطة قضائية، وإن لم تكن الترجمان النهائي لهذا القانون الأعلى، فإن الأهم من ذلك أن القيم السياسية للعقل العمومي توفر للمحكمة أساسًا للتفسير. ويشمل التصور السياسي للعدالة المسائل الأساسية التي يتناولها القانون الأعلى ويضع القيم السياسية بحسب الشروط التي تجعلها قابلة للحل[1].

سيقول البعض، بالتأكيد، إن علوية السلطة البرلمانية من دون أي قانون للحقوق على الإطلاق متفوق على نظامنا الثنائي. إنه يقدم دعمًا أكثر ثباتًا للقيم التي يحاول القانون الأعلى في المخطط الثنائي تأمينها. ومن ناحية أخرى، قد يعتقد البعض أنه من الأفضل أن يضع الدستور قائمة بالحقوق الأساسية، كما يفعل الدستور الألماني. إنه يستثني هذه الحقوق من أيّ تعديل مطلقًا، حتى من قبل الشعب والمحكمة الألمانية العليا، ويمكن القول إن إنفاذ هذه الحقوق غير ديمقراطي. وذلك ما تفضي إليه عملية التحصين أيضًا. وإن تقييم هذه الأنظمة من خلال قيم التصور السياسي المعقول للعدالة قد يجعلها تتفوق على نظام ثنائي تتم فيه تسوية هذه المسائل الأساسية بموجب القانون الأعلى **لنحن الشعب**[2].

وهنا ينبغي التشديد على أن الليبرالية السياسية في حد ذاتها لا تؤكد أو تنفي أيّ من هذه الادعاءات، ولذا لا داعي لمناقشتها. إن الأهم من ذلك بكل بساطة

---

(1) انظر **صامويل فريمان** في
«Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution», *Philosophy anti Public Affairs* 21 (Winter 1992), pp. 26f. and 36f.
حيث نُوقشت هذه المسائل.

(2) يناقش **روبيرت دال** Robert Dahl في
Democracy and Its Critics (New Haven: Yale University Press, 1989)
حيث يناقش المزايا النسبية لهذه الأشكال من المؤسسات الديمقراطية، حتى إنه ينتقد في بعض الأحيان النظام البرلماني البريطاني («نموذج **وستمنستر** Westminster») (ص 156ـ157)، ورغم أنه ينتقد أيضًا إجراء المراجعة القضائية (ص 91 ـ 187)، إلا أنه يعتقد أنه لا توجد طريقة كلية لحل مشكلة حماية الحقوق والمصالح الأساسية. ويقول: «في غياب حل كاف على نحو كلي، يجب تكييف الحلول الخاصة مع الظروف والتجارب التاريخية، والثقافة السياسية، والمؤسسات السياسية الواقعية في بلد معين» (ص 192). أنا أميل إلى تأكيد هذا وأشكر **دنيس طومسون** على تصحيح سوء فهمي السابق لوجهة نظر **روبيرت دال**.

أيًا تكن الطريقة التي يتم من خلالها البت بهذه المسائل، هو أن مضمون التصور السياسي يشمل قيم العقل العمومي التي على ضوئها نميّز بين مزايا الأنواع الثلاثة لنظام الحكم.

3. أنتقل الآن إلى نقطة ثانية وتتمثل في أن دور المحكمة ليس دفاعيًا فحسب، ولكنه يعزز التأثير الدائم والمستحق للعقل العمومي كنموذج مؤسسي يحتذى[1]. وهذا يعني، أولًا، أن العقل العمومي هو العقل الوحيد الذي تمارسه المحكمة، وهي الفرع الوحيد للدولة الذي يتجلى فيه بشكل واضح إبداع هذا العقل وهذا العقل وحده. يستطيع المواطنون والمشرعون التصويت بشكل صحيح انطلاقًا من وجهات نظرهم الأكثر شمولًا عندما لا تكون الأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية على المحك. فهم لا يحتاجون إلى عقل عمومي يبررون من خلاله توصيتهم في اتساق مع دوافعهم في إطار وجهة نظر دستورية متماسكة حول جميع قراراتهم. وذلك هو دور القضاة على وجه التحديد وليس في تأديته من عقل غير ذلك ولا قيم أخرى غير القيم السياسية. وعلاوة على ذلك، عليهم أن يأخذوا بعين الاعتبار في كل ذلك متطلبات القضايا والممارسات والتقاليد الدستورية فضلًا عن النصوص التاريخية المهمة على الصعيد الدستوري.

إن القول بأن المحكمة هي نموذج يحتذى للعقل العمومي يعني أيضًا أن مهمة القضاة هي محاولة تطوير وجهات نظرهم المتعقلة والتعبير ضمنها عن أفضل تفسير ممكن للدستور، وذلك بالاستفادة من معرفتهم بمتطلبات الدستور والسوابق الدستورية. ويكون أفضل التفسير ذاك الذي يتناسب كأفضل ما يكون مع المواد الدستورية المهمة، ويبررها انطلاقًا من التصوُّر العمومي للعدالة أو صيغة معقولة من صيغه. ومتى تسنى ذلك، من المتوقع أن يستجيب القضاة للقيم السياسية للتصور العمومي عندما ينص الدستور نفسه صراحة أو ضمنيًا على تلك القيم، كما

(1) ليس هذا من شأن السلطة القضائية والمحكمة العليا دون سواهما لأنه من الضروري أن تهتم بذلك الترتيبات الاجتماعية الأخرى، كما يحدث على سبيل المثال من خلال التمويل العمومي المنظم للانتخابات والقيود على التمويل الخاص الذي يحقق القيمة المنصفة للحريات السياسية، أو على الأقل دفع العملية السياسية بهذا الاتجاه بشكل ملحوظ. انظر كتاب **نظرية في العدالة** ص 224-227 والدرس الثامن، 7 و12.

هو الحال، مثلًا، في شرعة الحقوق التي تضمن الممارسة الحرة للدين. أو الحماية المتساوية للقوانين. ويمثل دور المحكمة هنا جزءًا من عمومية العقل وهو جانب من جوانب الدور الواسع أو التثقيفي للعقل العمومي.

لا يمكن للقضاة، بطبيعة الحال، أن يحتكموا إلى أخلاقهم الشخصية، ولا إلى مثل الأخلاق العليا وفضائلها بشكل عام، بل يجب أن ينظر إليها على أنها غير مهمة. وبالمثل، لا يمكنهم أن يحتكموا إلى وجهات نظرهم أو وجهات نظر الآخرين الدينية أو الفلسفية. ولا يمكنهم الاستناد إلى القيم السياسية من دون قيود. بدلًا من ذلك، عليهم أن يحتكموا إلى القيم السياسية التي يعتقدون أنها تنتمي إلى أكثر الفهم معقولية للتصور السياسي وقيم العدالة والعقل العمومي السياسية. وتلك هي القيم التي يعتقد القضاة عن حسن نية أن جميع الموطنين يؤيدونها بوصفهم متعقلين وعقلانيين بحسب مقتضيات واجب المدنية[1].

---

(1) يبدو أن هذا الموقف مما يجب أن يقوم به القضاة هو ذاته الذي يقول به **رونالد دووركين** كما ذكر في «Hard Cases» in *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978) or in *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), chap. 7,

باستثناء ربما شرط واحد. فلقد قلت إن القضاة في تفسير الدستور يميلون إلى الاحتكام إلى القيم السياسية التي يشملها التصور السياسي العمومي للاعدالة، أو على الأقل من خلال بعض الصيغ المعترف بها. إن القيم التي يمكن للقضاة الاستناد إليها تقتصر على ما يعتقد على نحو معقول أن هذا التصور السياسي العمومي للعدالة يشمله أو على الأقل إحدى صيغه المتعارف عليها. وليس بالاستناد إلى تصور للأخلاق في حد ذاتها، ولا حتى للأخلاق السياسية. وأعتقد أن تصور الأخلاق السياسية مترامي الأطراف. وهكذا، على الرغم من أن الاحتكام إلى الحد الأدنى الاجتماعي الذي تحدده الحاجات الأساسية يكون مناسبًا (اتفق مع وجهة نظر **فرانك مايكلمان** (Frank Michelman كما وردت في

«Welfare Rights and Constitutional Democracy», *Washington University Law Quarterly* 1979 (Summer 1979).

ولا يمكن أن نحتكم إلى مبدأ التباين ما لم يظهر كخط توجيهي في تشريع (الفقرة 5. 3). أعتقد أن **دووركين** يعتقد أن متطلباته للملاءمة وحدها تؤدي إلى نفس النتيجة تقريبًا، حيث إنه يأخذ شرطًا مناسبًا للتمييز بين التفسير والابتكار وأن التفسير المعقول يكفي لإظهار ما هو مضمن بالفعل في القانون كما هو موضح في التصور السياسي أو إحدى صيغه المميزة. قد يكون محقًا فيما ذهب إليه في هذا الشأن ولكني غير متأكد. إنني أميل إلى أن أفترض، بالإضافة إلى أن يكون مناسبًا، أن تكون قرارات المحكمة قرارات قضائية سديدة وخلوة من الخطأ، وأن يندرج التفسير ضمن التصور السياسي العمومي للعدالة أو إحدى صيغه المتعارف عليها. أشك في أن وجهة النظر هذه تختلف جوهريًا عن وجهة نظر **دووركين**. =

ولكن، كما قلت (الفقرة 5.4)، لا تعني فكرة العقل العمومي أن القضاة متوافقون فيما بينهم أكثر من المواطنين حول تفاصيل فهمهم للدستور. ومع ذلك، يجب أن يفسروا، على ما يبدو، الدستور ذاته في ضوء ما يرونه مقومات مهمة من التصور السياسي ويقدرون، عن حسن نية، أنه يمكن الدفاع عنه في حد ذاته. ويفترض دور المحكمة بصفتها أعلى ترجمان قانوني في الدستور أن التصورات السياسية التي يدافع عنها القضاة ووجهات نظرهم حول الأساسيات الدستورية تحدد نطاق الحريات الأساسية المحوري بالطريقة ذاتها تقريبًا. وفي هذه الحالات، على الأقل، تنجح قراراتها في تسوية أهم المسائل السياسية الأساسية.

4. وأخيرًا، لدور المحكمة كنموذج يحتذى للعقل العمومي وجه ثالث يتمثل في أنه يضفي على العقل العمومي وضوحًا وحيوية في المنتدى العمومي؛ وذلك من خلال الأحكام الموثوق بها على المسائل السياسية الأساسية. وتقوم المحكمة بهذا الدور عندما تفسر الدستور بشكل واضح وفعال بطريقة معقولة. وعندما تفشل في القيام بذلك، كما هو الحال في كثير من الأحيان، فإنها تجد نفسها في قلب جدل سياسي شروط تسويته قيم عمومية.

ليست المحكمة هي الدستور كما تقول هي عن نفسها. وإنما حين يتصرف الأشخاص على نحو دستوري من خلال الفروع الأخرى يسمحون للمحكمة في النهاية بالقول إنها كذلك. قد يُفوض فهم خاص للدستور إلى المحكمة من خلال تعديلات، أو بأغلبية سياسية واسعة ودائمة، كما حصل في حالة الصفقة الجديدة[1]. وهذا يثير التساؤل حول ما إذا كان التعديل الذي يلغي التعديل الأول مثلًا والذي يقر بأن المحكمة يجب أن تقبل دين الدولة وأن تضطلع بجميع تبعاته، أو الذي يلغي التعديل الرابع عشر وما يضمنه من حماية متساوية للقوانين، من قبل المحكمة، تعديلًا قانونيًا[2]. ومن البديهي أن نقول، كما ذكرت أعلاه، أنه إذا تصرف

= (1) Ackerman, «Constitutional Politics/Constitutional Law», pp. 510- 15 and *We the People*, chap. 5.

(2) يقترح **أكرمان** أن الالتزام بالديمقراطية الثنائية يعني ضمنيًا أن المحكمة يجب أن تقبل التعديل على أنه قانوني بينما أنكر ذلك. ففي الوقت الذي يقول فيه أكرمان إنه فخور بالانتماء إلى الجيل الذي ساهم في تحصين شرعة الحقوق، لأن ذلك من شأنه أن يعطي نظامًا أكثر مثالية، فإن التحصين الذي يتحدث عنه =

الناس دستوريًا فإن هذه التعديلات قانونية. ولكن هل يكفي ليكون التعديل قانونيًا أن يحتكم في سنه إلى مقتضى المادة الخامسة؟[1] ما هي الأسباب التي تستند إليها المحكمة أو السلطة التنفيذية (إذا افترضنا أن التعديل لم ينقض) حتى تعتبر تعديلًا يستجيب لهذا الشرط غير قانوني؟

للنظر في الأسباب التالية: التعديل ليس مجرد تغيير. فمن بين معاني التعديل تكييف القيم الدستورية الأساسية مع تغير الظروف السياسية والاجتماعية، أو دمج فهم أوسع وأشمل لهذه القيم في الدستور. وذلك هو المغزى من التعديلات الثلاثة المتعلقة بالحرب الأهلية والتعديل التاسع عشر الذي منح النساء حق التصويت. وهو المغزى ذاته من التعديل المتعلق بالحقوق المتساوية. وقد عرفت لحظة التأسيس تناقضًا صارخًا بين فكرة المساواة في إعلان الاستقلال والدستور وبين الاسترقاق الموروث عن جنس مضطهد؛ ولما كان حق التصويت يفترض مؤهلات خاصة فقد حرمت النساء من هذا الحق تمامًا. وتاريخيًا، جعلت تلك التعديلات الدستور أكثر انسجامًا مع وعده الأصلي[2]. وهناك معنى آخر للتعديل بحيث يكون مغزاه تكييف المؤسسات الأساسية لتجاوز نقاط الضعف التي ظهرت في الممارسة الدستورية اللاحقة. وهكذا، باستثناء الثامن عشر، تعلقت التعديلات الأخرى إما بالتصور المؤسسي للحكم، من ذلك مثلًا أن التعديل الثاني والعشرين يمنع الرئيس من الرئاسة أكثر من فترتين؛ أو ببعض المسائل الأساسية المتعلقة بالسياسات، من ذلك مثلًا التعديل السادس عشر، الذي يمنح الكونغرس سلطة فرض ضرائب على الدخل. وذلك هو المغزى من التعديلات.

يمكن أن تقول المحكمة، إذن، أن أي تعديل يُلغي التعديل الأول ويستبدله

= يتناقض مع فكرة ديمقراطيتنا الثنائية. *We the People*, pp. 319-22.

(1) أنا مدين لستيفن ماسيدو Stephen Macedo لمناقشة قيّمة دفعتني إلى تناول هذه المسألة. انظر مؤلفه *Liberal Virtues* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 182f. لا يختلف ما أقوله عما قاله في ذلك الكتاب.

(2) انظر التحليل المميز الذي قدمته جوديث شكلر Shklar حول المسألة في *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

بنقيضه يتناقض جوهريًا مع التقليد الدستوري لأقدم نظام ديمقراطي في العالم. ومن ثم فهو غير قانوني. هل هذا يعني أن شرعة الحقوق والتعديلات الأخرى راسخة؟ حسنًا، هي راسخة بمعنى أن قانونيتها رسختها الممارسة التاريخية الطويلة. قد يتم تعديلها بالطرق المذكورة أعلاه ولكن لا تلغى ولا تُنقض ببساطة. وإن حدث ذلك، وليس معقولًا أن تمارس السلطة السياسية هذا الدور، فسيمثل ذلك انهيارًا دستوريًا[1]، أو ثورة بالمعنى الصحيح، وليس تعديلاً قانونيًا للدستور. إن الممارسة الناجحة لأفكاره ومبادئه على مدى قرنين من الزمان تضع قيودًا على ما يمكن اعتباره الآن بمنزلة تعديل، بغض النظر عما كان صحيحًا في البداية.

وبالتالي، في خضم أي تغيير دستوري كبير، شرعي أو غير ذلك، ستكون المحكمة موضوع جدل. وكثيرًا ما يجبر دورها على إثارة مناقشة سياسية للتعامل بشكل مبدئي مع المسألة الدستورية بما يتماشى مع القيم السياسية للعدالة وللعقل العمومي. ويصبح النقاش العمومي أكثر من مجرد منافسة على السلطة وعلى المناصب. وهذا من شأنه أن يدرب المواطنين على كيفية استخدام العقل العمومي قيم العدالة السياسية من خلال تركيز انتباههم على المسائل الدستورية الأساسية.

وفي ختام هذه الملاحظات حول المحكمة العليا في نظام دستوري مهمتها المراجعة القضائية، أشدد على أنها لا تهدف إلى الدفاع عن مثل هذه المراجعة، رغم أنه يمكن الدفاع عنها في ظل ظروف وشروط تاريخية معينة للثقافة السياسية. يتمثل هدفي، بالأحرى، في بلورة فكرة العقل العمومي، ومن أجل أن تكون هذه الفكرة أكثر وضوحًا، نظرت في الطريقة التي يمكن أن تكون من خلالها المحكمة نموذجًا لها. وعلى الرغم من أن المحكمة الخاصة في هذا الصدد، وغيرها من فروع الدولة يمكن بالتأكيد، إن هي فقط أرادت القيام بذلك، يمكن أن تكون مثلها منتديات لمناقشة المسائل الدستورية[2].

---

(1) هذا هو المصطلح الذي يستخدمه **صامويل فريمان** في مقاله
«Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution», pp. 4lf.
حيث تتناقض وجهة نظره مع وجهة نظر **أكرمان**. أنا مدين لمناقشته.

(2) حول هذا الوجه الأخير انظر
= Dworkin, «The Forum of Principle», in *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard

الفقرة السابعة: صعوبات بيّنة يثيرها العقل العمومي

1. أذكر أننا في الفقرة 4. 3 سعينا إلى تصور سياسي يعطي قيمه للعدالة وللعقل العمومي مجتمعة إجابات معقولة بشأن كل المسائل السياسية الأساسية أو معظمها: تلك التي تتعلق بالأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية. وسأناقش عدة صعوبات ظاهرة يثيرها العقل العمومي.

تتمثل إحدى الصعوبات في أن العقل العمومي غالبًا ما يسمح بأكثر من إجابة واحدة معقولة حول أيّ مسألة معينة. وذلك لأن هناك العديد من القيم السياسية والعديد من الطرق التي يمكن التي تميّزها. لنفترض، إذن، أن توليفات مختلفة من القيم، أو نفس القيم موزونة بشكل مختلف، تميل إلى الهيمنة ضمن حالة أساسية معينة. ويحتكم الجميع إلى القيم السياسية لكن لا اتفاق بشأنها والاختلافات حولها حدية على نحو كبير ويتعذر تسويتها. وإذا حدث هذا، كما يحدث في كثير من الأحيان، قد يقول البعض إن العقل العمومي يفشل في حل المسألة، وفي هذه الحالة، قد يطالب المواطنون بشكل مشروع بمبادئ تحتكم إلى قيم غير سياسية لحلها بطريقة يعتبرونها مقنعة. ولا يقدم الجميع نفس القيم غير السياسية، ولكن على الأقل سيكون لكل منهم إجابة تناسبهم[1].

إن المثل الأعلى للعقل العمومي يحثنا على الإحجام عن ذلك فيما يتعلق بالأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية. ونادرًا ما يتم الاهتداء إلى اتفاق وثيق، وإن التخلي عن العقل العمومي عندما يحدث الخلاف في الموازنة بين القيم هو في الواقع تخلٍ عنه تمامًا. علاوة على ذلك، كما قلنا في الفقرة 4. 5، فإن العقل العمومي لا يطلب منا قبول المبادئ ذاتها، وإنما لتوجيه مناقشاتنا الأساسية وفقًا لما نعتبره تصورًا سياسيًا. يجب أن نفكر بإخلاص أن وجهة نظرنا حول هذه المسألة تستند إلى قيم سياسية يمكن أن يتوقع الجميع تأييدها بشكل معقول. فأن يوجه

= University Press, 1985), pp. 70f.

(1) يبدو أن كينت غرينوالت Kent Greenawalt يميل إلى وجهة النظر هذه، انظر مناقشته المستفيضة في *Religious Convictions and Political Choice* (New York: Oxford University Press, 1988), chaps. 6- 7

الناخبون أنفسهم فذلك نموذج مثالي يترتب عنه تمثل القيم الديمقراطية الأساسية التي لا ينبغي التخلي عنها لمجرد أننا لم نتفق حولها على نحو كامل. ويمكن أن نأخذ بعين الاعتبار عند التصويت مسألة أساسية أو أيّ موضوع آخر؛ وإذا طرحت المسألة للمناقشة عن طريق الاحتكام إلى القيم السياسية وصوت المواطنون بناءً على وجهة نظرهم الصادقة، فإن المثل الأعلى مؤيّدٌ.

2. تتعلق الصعوبة الثانية بمعنى التصويت بناءً على وجهة نظرنا الصادقة. دعونا نقول إننا نحترم العقل العمومي ومبدأ شرعيته عند التصويت إذا ما استجبنا لثلاثة شروط: أ) أن نعطي وزنًا لا يضاهى ومهمًا في المقام الأول للمثل الأعلى الذي أوجبه؛ ب) أن نعتقد أن العقل العمومي مكتمل بشكل مناسب، أي أن بالنسبة للغالبية العظمى من المسائل الأساسية، وربما جميعها، تحتاج فقط لبعض التوليف والتوازن بين القيم السياسية لحلها بشكل معقول؛ وأخيرًا ج) أن نعتقد أن وجهة النظر التي نقترحها، والقانون أو السياسة اللذين يستندان إليها، تُعبِّر عن توليف وتوازن معقولين بين هذه القيم.

ولكن هنا تبرز مشكلة: فلطالما افترضت أن المواطنين يؤكدون مذاهب دينية وفلسفية شمولية، وسيعتقد الكثيرون أن القيم غير السياسية والمتعالية هي الأساس الحقيقي للقيم السياسية. هل يجعل هذا الاعتقاد احتكامنا إلى القيم السياسية غير صادق؟ لم يحدث ذلك. هذه الاعتقادات الشمولية تتفق تمامًا مع الشروط الثلاثة المذكورة أعلاه. إن اعتقادنا أن القيم السياسية تحظى بدعم إضافي لا يعني أننا لا نقبل هذه القيم أو لا ندعم إلا الشروط الضرورية لاحترام العقل العمومي، مثلما أن قبولنا لبديهيات الهندسة لا يعني أننا لا نقبل المبرهنات. علاوة على ذلك، قد نقبل البديهيات بناءً على المبرهنات التي تؤدي إليها عكسيًا[1].

(1) هذه نقطة مهمة: أي أنه يجب أن نميز بين نظام الاستنتاج وبين نظام التأييد. تحدد الحجة الاستنتاجية النظام الضروري للربط بين المقولات؛ وبين البديهيات، أو بين المبادئ الأساسية التي تساعد على تحديد هذه العلاقات بطريقة واضحة وبيّنة. إن تصورًا كتصور الوضع البدئي يبيّن ذلك بنفس الطريقة ويمكّننا من تقديم نظرية العدالة إنصافًا كما لو كانت تنطوي على وحدة معينة. لكن المقولات التي تبرر التصور المعياري وتجعلنا على ثقة من أنه معقول قد تكون أو لا تكون مهمة في نظام الاستنتاج. إذا صنفنا المبادئ والقناعات وفقًا لمدى دعمها القوي للمذهب الذي يقود إليها، فقد تكون المبادئ والقناعات مهمة في نظام التأييد وأقل أهمية في نظام الاستنتاج. تسمح فكرة التوازن المتروي للقناعات =

ومن خلال تأكيد الشروط الثلاثة، نحن نقبل واجب الاحتكام إلى القيم السياسية كواجب تبني شكل معين من النقاش العمومي. وبما أن المؤسسات والقوانين دائمًا غير كاملة، فقد ننظر إلى هذا النوع من النقاش على أنه ناقص، وعلى أي حال لا يرقى إلى الحقيقة الكاملة التي حددها مذهبنا الشمولي. وقد يبدو هذا النقاش سطحيًا أيضًا لأنه لا يحدد الأسباب الأساسية التي نعتقد أن وجهة نظرنا تستند إليها. ومع ذلك، نعتقد أن لدينا أسبابًا قوية لمتابعتها، بناءً على واجبنا تجاه المواطنين الآخرين. فهم يشاطروننا نفس الشعور بعيبتها، على الرغم من اختلافها، لأنهم يتبنون مذاهب شمولية مختلفة ويعتقدون أن أسبابًا مختلفة لا تؤخذ بعين الاعتبار. لكن بهذه الطريقة فقط، وبقبول أن السياسة في مجتمع ديمقراطي لا يمكن أبدًا أن تسترشد بما نعتقد أنه الحقيقة الكاملة، يمكننا أن نحقق المثل الأعلى الذي يُعبَّر عنه بمبدأ الشرعية: أن نعيش سياسيًا مع الآخرين في ضوء الأسباب التي قد يتوقع الجميع تأييدها بشكل معقول.

ما يطلبه العقل العمومي هو أن يكون المواطنون قادرين على شرح تصويتهم على نحو متبادل بناءً على التوازن المعقول بين القيم السياسية العمومية، حيث يفهم الجميع، بطبيعة الحال، أن كثرة المذاهب الشمولية المعقولة التي يحتفظ بها المواطنون توفر تأييدًا إضافيًا بل متعاليًا في كثير من الأحيان لتلك القيم. وعلى أيّة حال، فإن أي تأييد لأي مذهب يظل مسألة ضمير تخص المواطن الفرد. وحقًا يجب أن يكون توازن القيم السياسية التي يتبناها المواطن معقولًا، وأنه يمكن أن يكون معقولًا أيضًا بالنسبة للمواطنين الآخرين. لكن ليست كل التوازنات المعقولة هي نفسها. والنظريات الشمولية الوحيدة التي تتعارض مع العقل العمومي هي تلك

= أيًا كان مستوى عموميتها بتوفير أسباب داعمة. لذلك ففي المذهب المقدم جيدًا، قد يكون نظام الاستنتاج، متى توفر ذلك، واضحًا. لكن نظام التأييد مسألة أخرى ويجب أن يتم اقراره بعد التروي المستحق. وحتى ذلك الحين، أنى لنا أن نعلم؟ وبمجرد أن يتم هذا التمييز، ليس ثمة ما يدعو إلى القول بأن الأشخاص الذين يؤيدون وجهات النظر الدينية أو الفلسفية لا يمكن أن يكونوا صادقين في تأييد العقل العمومي كذلك. قد يعتقد أن المتدينين سيرفضون التمييز بين نظام الاستنتاج ونظام التأييد. لكنهم لا يحتاجون إلى ذلك بدءًا من وجود الله، ونظامي الاستنتاج والتأييد هما نفسيهما. ولا يعني التمييز القائم على التصور بين النظامين أنهما لا يمكن أن يتشابها.

التي لا تستطيع تأييد توازن معقول للقيم السياسية[1]. ومع ذلك، إذا كانت المذاهب القائمة تؤيّد توازنًا معقولًا، فأنى لأحد أن يعترض؟ وفيما يمكن أن نعترض[2]؟

3. وتكمن الصعوبة الثالثة في تحديد متى يتم حل المسألة بنجاح عن طريق العقل العمومي. يعتقد البعض أنه يترك عديد المسائل من دون إجابات. ومع ذلك، نريد أن يكون التصور السياسي للعدالة كاملًا: يجب أن تعترف قيمه السياسية بتوازن

---

(1) ولتوضيح هذا الأمر، للنظر في مسألة الإجهاض الشائكة. ولنفترض أولاً أن المجتمع المعني حين التنظيم وأننا نتعامل مع حالة طبيعية تتعلق بالنساء البالغات الناضجات. من الأفضل أن نكون واضحين بشأن هذه الحالة المثالية منذ البداية؛ لأنه متى كنّا واضحين بشأن ذلك، تسنى لنا التفكير في حالات أخرى، مما يجبرنا على النظر في شروط استثنائية. لنفترض كذلك أننا نعتبر المسألة بناءً على هذه القيم السياسية الثلاثة المهمة: واجب احترام الحياة البشرية، وإعادة إنتاج المجتمع السياسي مع مرور الزمن، بما في ذلك الأسرة بشكل ما، وأخيرًا المساواة بين النساء كمواطنات متساويات. (توجد، بطبيعة الحال، قيم سياسية مهمة أخرى إلى جانب هذه). الآن أعتقد أن أي توازن معقول بين هذه القيم الثلاث سيعطي المرأة حقًا يؤهلها قانونيًا لتقرير ما إذا كانت ستضع حدًا لحملها أم لا خلال الأشهر الثلاثة الأولى. والسبب في ذلك هو أن القيمة السياسية للمساواة بين النساء في هذه المرحلة المبكرة من الحمل هي التي تطغى، ومن الضروري أن يمنحها هذا الحق مغزى وقوة. وأما القيم السياسية الأخرى، وإن اجتمعت، فلن تؤثر، على ما أعتقد، على هذا الاستنتاج. قد يسمح لها توازن معقول للقيم بحق يذهب أبعد من ذلك، على الأقل في ظروف معينة. ومع ذلك، لا أناقش المسألة بشكل عام هنا، لأنني ببساطة أريد توضيح النقطة التي وردت في المتن بالقول إن أي مذهب شمولي يؤدي إلى توازن في القيم السياسية باستثناء الحق الذي يؤهل المرأة قانونيًا في المرحلة الأولى من الحمل لوضع حد لحملها، هو إلى هذا الحد غير معقول؛ واعتمادًا على تفاصيل صياغته، قد يكون أيضًا قاسيًا وظالمًا؛ على سبيل المثال، إذا رفضت الحق في وضع حد لحملها تمامًا إلا في حالة الاغتصاب وزنا المحارم. وهكذا، وعلى افتراض أن هذه المسألة إما أن تتعلق بالأساسيات الدستورية أو بالعدالة الأساسية، فإننا نناقض المثل الأعلى للعقل العمومي إذا صوتنا بناءً على مذهب ينكر هذا الحق (انظر الفقرة 2.4). ومع ذلك، فلا يمكن أن نعتبر مذهبًا شموليًا في حد ذاته ليس غير معقول لأنه يؤدي إلى نتيجة غير معقولة في حالة واحدة أو حتى في عدة حالات. فقد يكون معقولًا في أغلب الأحيان.

(2) أعتقد أن فكرة العقل العمومي كما شرحتها هنا وفي موضع آخر من المتن تتفق مع وجهة نظر **كينت غرينوالت** Greenawalt في كتابه *Religious Convictions and Political Choice*. وهو إذ يرى عكس ذلك، في تقديري، لأن تفسيره للّيبرالية الفلسفية والمتطلبات التي عبَّر عنها المثل الأعلى للديمقراطية الليبرالية باعتبارها أقوى بكثير من تلك التي سميتها «الليبرالية السياسية». فمن ناحية، تنتمي متطلبات العقل العمومي إلى المثل الأعلى للمواطنة الديمقراطية وتقتصر على سلوكنا في المنتدى السياسي العمومي وكيفية تصويتنا بناءً على الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية. وعلاوة على ذلك، وكما يبيّن المتن أعلاه، فإن العقل العمومي لا يطلب من المواطنين «انتزاع قناعاتهم الدينية» والتفكير في تلك المسائل كما لو أنهم «ينطلقون من الصفر، متجاهلين ما يتخذ قائمًا كمقدمات أساسية للفكر الأخلاقي». (**كينت غرينوالت**، ص 155) وفي الواقع، هذا الافتراض يتعارض تمامًا مع فكرة الإجماع التقاطعي، أعتقد أن ما جاء في المتن يتفق مع نقاش **كينت غرينوالت** في الصفحات 153ـ56 في الفصل المركزي المهم من الكتاب ومع ما يقول في الجزء الثالث، الذي يتناول مسائل مثل النقاش السياسي المناسب في مجتمع ليبرالي.

يعطي إجابة معقولة لكل المسائل الأساسية أو كلها تقريبًا (الفقرة 4. 3). ولمناقشة هذه المسألة، أذكر العديد من «مشكلات التمديد»، كما وصفتها (الدرس الأول: 3. 4) لأن هذه لا يمكن حلها، فيما يبدو، من خلال تصور سياسي.

وبما أن المجال لا يسمح بتحليل هذه المسائل، فإنني أذكر بما قلناه في وقت سابق (الدرس الأول: 3. 4) بأن هناك أربع مشكلات على الأقل. تتمثل الأولى في امتداد العدالة لتشمل واجباتنا تجاه الأجيال المقبلة (التي تتنزل ضمنها مشكلة الادخار العادل). وهناك مشكلة أخرى تتمثل في امتداد نطاقها لتشمل المفاهيم والمبادئ التي تنطبق على القانون الدولي والعلاقات السياسية بين الشعوب - قانون الشعوب التقليدي. تتمثل المشكلة الثالثة التي يثيرها امتداد نظرية العدالة إنصافًا في تحديد مبادئ الرعاية الصحية العادية؛ وأخيرًا، قد نتساءل عما إذا كان من الممكن أن تمتد العدالة إلى علاقاتنا بالحيوانات ونظام الطبيعة. وكما قلت (في الدرس الأول: 3. 4)، أعتقد أن العدالة إنصافًا يمكن أن تمتد بشكل معقول لتشمل المشكلات الثلاث الأولى، رغم أنني لا أستطيع مناقشتها هنا.

بدلًا من ذلك، أُعبِّر ببساطة عن تخميني بأن هذه المشكلات الثلاث يمكن حلها بطريقة مماثلة. تنطلق بعض وجهات النظر المنبثقة عن العقد الاجتماعي، نظرية العدالة إنصافًا إحداها، مما هو مكتسب وهو وضع البالغين بتمامه في المجتمع المعني (أعضاء كيان مواطنيه المشترك) ثم تمضي قدمًا صوب المستقبل حيث أجيال أخرى، ونحو الخارج حيث مجتمعات أخرى، وفي اتجاه الداخل حيث أولئك الذين يحتاجون إلى رعاية صحية عادية. ففي كل حالة ننطلق من وضع المواطنين البالغين ونمضي قدمًا خاضعين لقيود معينة للاهتداء إلى قانون معقول. ويمكننا أن نسلك النهج ذاته مع ما يتطلبه وضع الحيوانات وباقي مكونات الطبيعة؛ وتلك هي النظرة التقليدية للمسيحية طيلة عهود. ولقد كان يُنظر إلى الحيوانات والطبيعة على أنها مسخّرة لرغباتنا واستعمالاتنا[1]. ولا يخلو هذا من وضوح بيّن

(1) انظر
Keith Thomas, *Man and the Natural World* (New York: Pantheon, 1983),
حول وجهة نظر العصور المسيحية في الفصل. 1، بينما تتابع الفصول اللاحقة تطور وجهات النظر الحديثة ابتداءً من القرن الثامن عشر.

ومن شأنه أن يؤدي إلى جواب معيّن. فثمة العديد من القيم السياسية التي نحتكم إليها لتعزيز خيرنا وخير أجيالنا المستقبلية من خلال المحافظة على النظام الطبيعي وخصائصه الضرورية للحياة. ولتدعيم أنواع الحيوانات والنباتات من أجل المعرفة البيولوجية والطبية مع تطبيقاتها المحتملة على صحة الإنسان؛ ولحماية جمال الطبيعة لأغراض الترفيه العام والاستمتاع بفهم أعمق للعالم. إن الاحتكام إلى قيم من هذا النوع يعطي ما وجده الكثيرون من إجابة معقولة لوضع الحيوانات وبقية الطبيعة.

وبطبيعة الحال، لن يقبل البعض هذه القيم باعتبارها تكفي وحدها لتسوية المسألة. وهكذا، لنفترض أن موقفنا تجاه العالم هو موقف الدين الطبيعي، عندئذ سنعتقد أنه من الخطأ تمامًا أن نحتكم فقط إلى تلك القيم، وغيرها من القيم المشابهة، لتحديد علاقاتنا بالعالم الطبيعي. ونحتاج في ذلك إلى رؤية النظام الطبيعي من وجهة نظر إنثربومركزية ضيقة، في حين يجب على البشر أن يضطلعوا بمسؤولية معينة تجاه الطبيعة وأن يعطوا وزنًا لمجموعة مختلفة تمامًا من القيم. وفي هذه الحالة قد لا يختلف موقفنا كثيرًا عن موقف أولئك الذين يرفضون الإجهاض لأسباب لاهوتية. ومع ذلك، ثمة اختلاف مهم: فوضع العالم الطبيعي وعلاقتنا الصحيحة به ليست مسألة دستورية أساسية أو مسألة تتعلق بالعدالة الأساسية كما حددنا هذه المسائل (الفقرة 5)[1]. إنها مسألة يمكن للمواطنين أن يصوتوا بناءً عليها من خلال اللجوء إلى قيمهم غير السياسية ومحاولة إقناع المواطنين الآخرين وفقًا لذلك. وهنا لا تنطبق حدود العقل العمومي.

4. ولنستخلص سويًا نتائجنا من خلال تحديد متى تُحل مسألة أساسية عن طريق العقل العمومي. من الواضح، أنه إذا أردنا أن يقدم العقل العمومي إجابة معقولة في حالة معينة، لا يطلب منه أن يقدم نفس الإجابة التي يقترحها أي مذهب شمولي مختار إذا استندنا إليه وحده. ومع ذلك، بمعنى ما، هل يجب أن تكون الإجابة التي يقدمها العقل العمومي هي في حد ذاتها معقولة؟

(1) وبطبيعة الحال، قد تصبح هذه المسائل من الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية بمجرد أن تشارك واجباتنا والتزاماتنا تجاه الأجيال المقبلة والمجتمعات الأخرى.

وهنا أجيب بالقول: يجب أن تكون الإجابة معقولة على الأقل، إن لم تكن الأكثر معقولية، وفقًا لحكم العقل العمومي وحده. ولكن أبعد من هذا المقتضى، إذا نفكر في الحالة المثالية لمجتمع حسن التنظيم، نأمل أن يكمن الحل في هامش الحرية الذي تسمح بها كل من المذاهب الشمولية المعقولة التي تشكل إجماعًا تقاطعيًا. وأعني بهذا الهامش من الحرية النطاق الذي يمكن بموجبه للمذهب أن يقبل، وإن على مضض، نتائج العقل العمومي، إما بشكل عام أو تلك التي يتعلق بأيّ حالة بعينها. فالتصور السياسي المعقول والفعال قد ينطوي على مذاهب شمولية يؤثر فيها، ويحوّلها إذا اقتضى الأمر من غير معقولة إلى معقولة. ولكن حتى إذا أخذنا هذا الاتجاه بعين الاعتبار، لا يمكن لليبرالية السياسية نفسها أن تزعم بأن تلك المذاهب الشمولية كافة يجب أن تعتقد أن نتائج العقل العمومي تقع دائمًا ضمن حدود ذلك الهامش من الحرية. وهذا يتجاوز حدود العقل العمومي.

ويمكننا، رغم ذلك، أن نؤكد أن التصور السياسي هو تعبير معقول عن القيم السياسية للعقل العمومي والعدالة بين المواطنين الذين ينظر إليهم على أنهم أحرار ومتساوون. وعلى هذا النحو، فإن التصور السياسي يجعل من المطالبة بمذاهب شمولية باسم تلك القيم الأساسية، بحيث قد يقع أولئك الذين يرفضونها في مطب اللاعدالة، من الناحية السياسية. وهنا لنا أن نتذكر ما قلناه في الدرس الثاني: 3. 3: بالتحديد، ففي اعترافهم للآخرين بوجهات نظرهم الشمولية على أنها معقولة، يدرك المواطنون أيضًا أنه في غياب الأساس العمومي لإثبات حقيقة معتقداتهم، يجب الإصرار على وجهات نظرهم الشمولية على أن ينظر إليهم الآخرون على أنهم يصرون على معتقداتهم الخاصة. إذا أصررنا على ذلك، فإن آخرين بذريعة الدفاع عن النفس يمكن أن يعترضوا علينا بالقول إننا استخدمنا ضدهم قوة غير معقولة.

الفقرة الثامنة: حدود العقل العمومي

1. أتناول الآن مسألة أخيرة تلك التي تتعلق بحدود العقل العمومي[1]. وهي حدود لطالما أشرت إليها. ويبدو أنها تعني حتى هذه النقطة، فيما يتعلق بالمسائل السياسية الأساسية، أن العقول التي تعتمدها صراحةً المذاهب الشمولية لا يمكن تضمينها البتة في العقل العمومي. ويمكن بطبيعة الحال أن تُضمن العقول العمومية التي يدعمها مذهب ما في العقل العمومي ولكن ليس المذهب الذي يدعمه في حد ذاته. ونسمي هذا الفهم للعقل العمومي «وجهة النظر الحصرية». ولكن في مقابل وجهة النظر الحصرية هذه، هناك وجهة نظر أخرى تسمح للمواطنين، في مواقف معينة، بتقديم ما يعتبرونه أساسًا لقيم سياسية متجذرة في مذهبهم الشمولي، شريطة أن يفعلوا ذلك بطرق تعزز المثل الأعلى للعقل العمومي نفسه. ونسمي هذا الفهم للعقل العمومي «وجهة النظر الشاملة».

وتتعلق المسألة، إذن، بما إذا كان ينبغي لنا أن نفهم المثل الأعلى للعقل العمومي وفقًا لوجهة النظر الحصرية أو الشاملة. يتوقف الجواب على معرفة أيّ من وجهتي النظر تشجع المواطنين على احترام المثل الأعلى للعقل العمومي وتضمن شروطه الاجتماعية مع مرور الزمن في مجتمع حسن التنظيم. وإذا ما قبلنا بهذا، تصبح وجهة النظر الشاملة هي الصحيحة على ما يبدو. ففي ظل شروط سياسية واجتماعية مختلفة مع مجموعات مختلفة من المذاهب والممارسات، يجب بالتأكيد أن يكون المثل الأعلى متطورًا ومُحققًا بطريقة مختلفة، تارة تبدو عن طريقة وجهة النظر الحصرية، وطورًا تبدو عن طريق وجهة النظر الشاملة. تحدد هذه الشروط، عندئذ، أفضل طريقة لتحقيق المثل الأعلى، سواءً على المدى القصير أو على المدى البعيد. وتتيح وجهة النظر الشاملة هذا الاختلاف ويكون أكثر مرونة حسب الحاجة لتعزيز المثل الأعلى للعقل العمومي.

(1) أنا مدين جدًا **لآمي غوتمان ولورانس سولوم** لمناقشة هذه الحدود ومراسلاتهما بشأنها. في البداية، كنت أميل إلى ما أسميه «وجهة النظر الحصرية»؛ حتى أقنعاني بأن هذا كان مقيدًا للغاية، كما تظهره أمثلة عن الذين يطالبون بإلغاء الاسترقاق (وهو موقف **سولوم**)، **ولوثر مارتن كينغ الابن** ولم أشرع في تناول تعقيدات هذه المسألة كما وردت في مراسلاتهم.

2. للتوضيح: دعنا نفترض أولًا الحالة المثالية التالية: المجتمع المعني حسن التنظيم إلى حد ما. يعترف أعضاؤه بوجود إجماع تقاطعي صلب بين المذاهب المعقولة بحيث لا تؤثر فيه أي نزاعات مهما تكن جدية. وفي هذه الحالة، تكون قيم التصور السياسي متعارف عليها، ويحترم المواطنون المثل الأعلى للعقل العمومي بشكل أوضح من خلال الاحتكام إلى تلك القيم. وخلافًا لدوافع السياسة العادية، ليس لديهم اهتمام كبير باللجوء إلى اعتبارات أخرى: حقوقهم الأساسية مضمونة بالفعل ولا توجد مظالم أساسية تفرض عليهم الاحتجاج. ويبدو أن العقل العمومي في هذا المجتمع حسن التنظيم يتبع وجهة النظر الحصرية. إن الاحتكام إلى القيم السياسية هو السبيل الواضح والمباشر للمواطنين لاحترام المثل الأعلى للعقل العمومي وتلبية واجب المدنية.

وهناك حالة ثانية وهي عندما يكون هناك نزاع جدي في مجتمع حسن التنظيم حول تطبيق أحد مبادئ العدالة. لنفترض أن النزاع يتعلق بمبدأ المساواة المنصفة في الفرص في مجال التعليم للجميع. وتتنازع جماعات دينية متنوعة فيما بينها بحيث تفضل مجموعة دعم الدولة للتعليم العمومي وحده، في حين تفضل مجموعة أخرى دعم الدولة لمدارس الكنيسة أيضًا. تعتبر المجموعة الأولى السياسة الأخيرة غير متوافقة مع ما يسمى بفصل الكنيسة والدولة، في حين أن المجموعة الثانية تنفي ذلك. وفي هذه الحالة، قد يشكك أصحاب الديانات المختلفة في صدق ولاء بعضهم لبعض للقيم السياسية الأساسية.

ويمكن تبديد هذا الشك بأن يتناقش قادة المجموعات المتنازعة في المنتدى العمومي حول الطريقة التي من خلالها تدعم مذاهبهم الشمولية هذه القيم فعلًا. وهذا بطبيعة الحال مكون من مكونات الثقافة الخلفية يساعد على فحص كيف تدعم المذاهب المختلفة التصور السياسي، أو تفشل في دعمها له. ولكن في الحالة التي نحن بصددها، إذا أكد القادة المعترف بهم هذه الحقيقة في المنتدى العمومي، فإن ذلك قد يساعد على بيان أن الإجماع التقاطعي ليس مجرد تسوية مؤقتة (الدرس الرابع: 3). ومن شأن هذه المعرفة أن تعزز بالتأكيد الثقة المتبادلة والأمن العمومي. يمكن أن يكون مقومًا حيويًا من مقومات الأساس الاجتماعي لتشجيع المواطنين

على احترام المثل الأعلى للعقل العمومي[1]. وهكذا، فإن أفضل طريقة لتعزيز هذا المثل الأعلى في مثل هذه الحالات قد تكون أن نشرح في الفضاء العمومي كيف أن مذهبًا شموليًا يؤكد القيم السياسية.

3. وقد تنشأ حالة مختلفة تمامًا عندما لا يكون المجتمع حسن التنظيم وحيث يوجد انقسام عميق حول الأساسيات الدستورية. وهنا لنا أن نستحضر موقف المطالبين بإلغاء الاسترقاق، الذين أقروا ضد الجنوب قبل الحرب الأهلية، بأن مؤسسة الاسترقاق مخالفة للقانون الإلهي. وأذكر أن أتباع المطالبين بإلغاء الاسترقاق تظاهروا من أجل التحرر الفوري وغير المشروط للعبيد على مستوى العالم في بدايات الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، وأفترض أنهم استندوا في حججهم إلى أسس دينية[2]. وفي هذه الحالة، دعم العقل غير العمومي لبعض الكنائس المسيحية نتائج العقل العمومي الواضحة. وينطبق الشيء نفسه على حركة الحقوق المدنية للسود التي قادها مارتن لوثر كينغ الابن، باستثناء أن كينغ يمكن أن يكون قد احتكم إلى القيم السياسية المعرب عنها في الدستور بشكل صحيح وهو ما لم يفعله المطالبون بإلغاء الاسترقاق[3].

---

(1) أنا مدين في التأكيد على هذه المسألة إلى **سلوم لورانس** Lawrence Solum **وسينا شيفرن** Seana Shiffrin

(2) حول موقف المطالبين بإلغاء الاسترقاق، انظر جيمس مافيرسون James McPherson في *The Struggle for Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 1-8. ويتضمن كتاب *The Antislavery Argument*, edited by William Pease and Jane Pease (New York: Bobbs-Merrill, 1965) عددًا من كتابات المطالبين بإلغاء الاسترقاق. وكذلك شأن كتاب William Ellery Channing *Slavery*, 3d ed. (1836) حيث جاء فيه: «آتي الآن إلى ما أعتبره الحجة العظيمة ضد تملّك إنسان واستخدامه باعتباره ملكًا لنا. لا يمكن تملّك إنسان في نظر الله والعدالة، لأنه كائن عقلاني، أخلاقي، خالد، لأنه خلق في صورة الله، وبالتالي هو بمنزلة ابنه بأسمى المعاني، ولأن في خلقه تتجلى عظمة الخالق، وختم الله على قلبه قانونًا يسوس به نفسه، مستطر في كلام الله. وتبعًا لطبيعته تلك يعتبر تملّكه إهانة لخالقه، ويتسبب في شر اجتماعي خطير، فلقد نفخ الله في كل إنسان روحًا خالدة، أكثر قيمة من المخلوقات الخارجية كافة... هل خلق الله مثل هذا الكائن ليكون مملوكًا كشجرة أو كوحش؟» (In Pease and Pease, *The Antislavery Argument*, pp.115f). وبينما يجادل المطالبون بإلغاء الاسترقاق بالطريقة المعتادة، محتكمين إلى القيم والاعتبارات السياسية، أفترض لأغراض المسألة أن الأسس الدينية لآرائهم كانت واضحة دائمًا.

(3) وهكذا، كان بإمكان **كينغ**، وغالبًا ما فعل ذلك، أن يهيب بقضية **براون** ضد مجلس التعليم، حيث =

هل تخلى أصحاب سياسة إلغاء الاسترقاق عن المثل الأعلى للعقل العمومي؟ لننظر إلى المسألة من ناحية التصور وليس من الناحية التاريخية، ونأخذ من المسلمات أن تحريضهم السياسي كان قوة سياسية ضرورية أدت إلى الحرب الأهلية، وكذلك إلى تحطيم الشر العظيم وتجاوز لعنة الاسترقاق. ومن المؤكد أنهم كانوا يأملون في تحقيق تلك النتيجة، وكان بإمكانهم أن يعتقدوا أن ما أقدموا عليه هو أفضل طريقة لتحقيق مجتمع حسن التنظيم وعادل يمكن في نهاية الأمر أن يُحترم فيه المثل الأعلى للعقل العمومي. ولنا أن نطرح أسئلة مماثلة في شأن قادة حركة الحقوق المدنية للسود. ولم يكن المؤيدون لإلغاء الاسترقاق وكذلك كينغ غير متعقلين في اعتقاداتهم التخمينية هذه ولا سيما وأن القوى السياسية التي قادوها هي من بين الشروط التاريخية الضرورية لإقامة العدالة السياسية، كما تبدو معقولة بالنسبة لوضعهم.

ومن هذا المنطلق لا تتعارض مواقف دعاة إلغاء الاسترقاق وقادة حركة الحقوق المدنية للسود مع المثل الأعلى للعقل العمومي. أو بالأحرى، لم يدر

= أصدرت المحكمة العليا عام 1954 قرارًا يحظر الفصل العنصري لأنه يخالف الدستور. فبالنسبة لكينغ، «القانون العادل هو بمنزلة مدونة قواعد سلوك من صنع الإنسان في توافق مع القانون الأخلاقي أو القانون الإلهي. وأما القانون غير العادل فهو بمنزلة مدونة قواعد سلوك تخالف القانون الأخلاقي. وبحسب مصطلحات **القديس توما الإكويني** القانون غير العادل هو قانون إنساني غير متجذر في القانون الأبدي والطبيعي، وأيّ قانون يرفع من شأن شخصية الإنسان عادل، وأي قانون يحط من شأنها غير عادل، فكل أشكال الفصل غير قابلة للانطباق لأن الفصل يحطم الروح ويدمر الشخصية». وفي الفقرة التالية، نجد تحديدًا أكثر وضوحًا: «القانون غير العادل هو مدونة قواعد سلوك تلزم الأغلبية الأقلية باتباعها من دون أن تكون هي ملزمة باتباعها. وهذا الاختلاف جعلها قانونية...». القانون العادل هو مدونة قواعد سلوك تلزم بها الأغلبية نفسها باتباعها كما تلزم الأقلية باتباعها، وهذا التشابه يجعلها قانونية. ثم يضيف في الفقرة التالية:» القانون غير العادل هو مدونة قواعد سلوك تلزم أقلية باتباعها من دون أن يكون لهذه الأقلية دور في تشريعها أو إنشائها لأنها لم يكن لديها حق التصويت دون قيود».
(From paragraphs 14- 16, respectively, of *Letter from Birmingham City Jail* (April 1963), in *A Testament of Hope: The Essential Writings of Marlin Luther King*, edited by]. M. Washington [San Francisco: Harper and Row, 1986], pp. 293f.).
يمكن ذكر كتابات **كينغ** وخطاباته في علاقة بهذه النقطة. على سبيل المثال: «أعطونا بطاقة الاقتراع» «Give us the Ballot» (ibid., pp. 197-200)، وخطابه في أيار/ مايو 1957 في الذكرى الثالثة لبراون و«لدي حلم» «I Have a Dream» (المرجع نفسه، ص 23ـ217)، خطابه الرئيس في مسيرة واشنطن حول الحقوق المدنية، آب/ أغسطس 1963، وقد ألقاها جميعًا من أمام نصب لنكولن التذكاري. وواضح أن المذاهب الدينية حاضرة بشكل ضمني في وجهات نظر **كينغ** وهي مهمة في دعواته. ومع ذلك، يعبر عنها بمصطلحات عامة، وهي تدعم بشكل كامل القيم الدستورية وتتوافق مع العقل العمومي.

بخلدهم (ويقينًا كان بإمكانهم التفكير في ذلك)، أن العقول الشمولية التي لجأوا إليها كانت ضرورية لتوفير الزخم الكافي للتصور السياسي حتى يتحقق. لا شك أن الناس لا يميزون عادة بين الأسباب الشمولية والأسباب العمومية. كما أنهم لا يؤكدون عادةً المثل الأعلى للعقل العمومي، كما عبرنا عنه. ومع ذلك، يمكن أن يدرك الناس هذه الاختلافات في حالات معينة. وقد يقول القائمون على إلغاء الاسترقاق، على سبيل المثال، إنهم يؤيدون القيم السياسية للحرية والمساواة للجميع، ولكن بالنظر إلى المذاهب الشمولية التي يتبنونها والمذاهب القائمة في أيامهم، كان من الضروري الاحتكام إلى الأسس الشمولية التي تنهض عليها تلك القيم حسب الاعتقادات السائدة[1]. ونظرًا لهذه الشروط التاريخية، لم يكن من غير المعقول أن يتصرفوا كما فعلوا من أجل المثل الأعلى للعقل العمومي نفسه[2]. وفي هذه الحالة، فإن المثل الأعلى لعقل العمومي يسمح بوجهة النظر الشاملة.

4. توضح هذه المناقشة الموجزة أن الحدود المناسبة للعقل العمومي تختلف تبعًا للظروف التاريخية والاجتماعية. في حين نحتاج إلى الكثير حتى يكون هذا الاقتراح مقنعًا تمامًا، فإن النقطة الأساسية تتمثل في كيفية توجيه المواطنين لاحترام المثل الأعلى في حد ذاته، في الوقت الحاضر عندما تسمح الظروف بذلك، ولكن غالبًا قد نضطر إلى تبني وجهة نظر طويلة المدى. ففي ظل ظروف مختلفة ومذاهب وممارسات مختلفة، يمكن تحقيق المثل الأعلى بشكل أفضل بطرق مختلفة، في الأوقات المميزة عن طريق اتباع ما يبدو للوهلة الأولى أنه وجهة نظر حصرية، في الأوقات الأقل تميزًا من خلال ما قد يبدو أنه وجهة النظر الشاملة.

هنا أفترض أن التصور السياسي للعدالة والمثل الأعلى لاحترام العقل العمومي

(1) يبدو واضحًا (كما بيّنا ذلك في هامش سابق من الفقرة 7) أن بوسع **تشاننغ** Channing أن يفعل ذلك بسهولة. أنا مدين لجون كوبر لمناقشته البناءة للنقاط الواردة في هذه الفقرة.

(2) وهذا يشير إلى أنه حتى يتحقق مجتمع حسن التنظيم تحتكم فيه المناقشة العمومية إلى القيم السياسية، قد تتطلب الظروف التاريخية السابقة اللجوء إلى عقول شمولية لتعزيز تلك القيم. يبدو هذا أكثر احتمالًا عندما يكون هناك عدد قليل فقط من المذاهب الشمولية المؤيدة بقوة، ولكنها، ضمن بعض الوجوه، متشابهة وأن مجموعة متنوعة من وجهات النظر المميزة لم تتطور في السنوات الأخيرة. وتنضاف إلى هذه الشروط شروط أخرى: وهي أن فكرة العقل العمومي وواجب المدنية لم يتم التعبير عنهما بعد في الثقافة العمومية ولا يزالان غير معروفين.

يدعم كل منهما الآخر. مجتمع حسن التنظيم ينظمه عمومًا تصور سياسي معترف به عموميًا يخلق مناخًا يكتسب فيه مواطنوه إحساسًا بالعدالة بحيث يميلون إلى الالتزام بواجب المدنية ومن دون خلق مصالح قوية تتعارض مع ذلك. ومن ناحية أخرى، يتم دعم مؤسسات المجتمع حسن التنظيم عندما يتم ترسيخ المثل الأعلى للعقل العمومي في سلوك المواطنين. ولكن معرفة ما إذا كانت هذه الافتراضات صحيحة ويمكن تأسيسها على السيكولوجيا الأخلاقية كما شرحتها في الدرس الثاني: 7 مسألة مترامية الأطراف لا يمكنني أن أحيط بها هنا. ومع ذلك، من الواضح أنه إذا كان هناك خطأ في هذه الافتراضات، فمعنى ذلك أن نظرية العدالة إنصافًا كما عرضتها تواجه مشكلة خطيرة. ولكن يجب أن آمل، كما قلت في غير ما موضع، أن يتعزز التصور السياسي ومثله الأعلى للعقل العمومي على نحو متبادل، وبالتالي يحققان هذا النوع من الاستقرار.

5. وبالعودة مرة أخرى إلى ما قلته أعلاه، ألاحظ بعض النقاط الرئيسة التالية: المثل الأعلى للعقل العمومي به تكتمل الديمقراطية الدستورية بشكل مناسب حيث تتميز ثقافتها ضرورة بتعدد المذاهب الشمولية المعقولة. وغالبًا ما يقال هذا وهو صحيح بمعنى ما. ومع ذلك فمن الصعب تحديد المثل الأعلى بطريقة مقنعة. ولأجل ذلك، اقترحت أنواع المسائل السياسية التي ينطبق عليها العقل العمومي: أي المسائل المتعلقة بالأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية (الفقرة 1. 1)، وتبيّنا فيما تتمثل هذه المسائل (الفقرة 5). وبالنسبة لتلك التي ينطبق عليها العمومي، فتخص المواطنين عندما ينخرطون في النقاش السياسي في المنتدى العمومي، وفي الحملات السياسية على سبيل المثال وعند التصويت بناءً على تلك المسائل الأساسية. وكما ينطبق دائمًا على الموظفين العموميين والحكوميين في المنتديات الرسمية وفي مناقشاتهم وتصويتهم من على منبر السلطة التشريعية (الفقرة 1.1). وينطبق العقل العمومي بشكل خاص على القضاء في قراراته من حيث النموذج المؤسسي الوحيد للعقل العمومي (الفقرة 6). ويستمد العقل العمومي مضمونه من تصور سياسي للعدالة: وينقسم مضمونه ذاك إلى جزأين: مبادئ العدالة الأساسية للتي تنطبق على البنية الأساسية (القيم السياسية للعدالة)؛ والخطوط التوجيهية للتحقيق وتصورات

الفضيلة التي تجعل العقل العمومي ممكنًا (القيم السياسية للعقل العمومي) (الفقرة 4. 3ـ1).

أشدد بوضوح على أن حدود العقل العمومي ليست حدود القانون أو التشريع ولكن الحدود التي نحترمها عندما نحترم مثلًا أعلى: مثلٌ أعلى لمواطنين ديمقراطيين يحاولون إدارة شؤونهم السياسية وفق شروط تدعمها قيم عمومية ويتوقعون على نحو معقول أن يؤيدها الآخرون. كما يعبر المثل الأعلى عن استعدادنا للاستماع إلى ما يقوله الآخرون واستعدادنا لقبول التسويات المعقولة أو تعديل وجهة نظرنا الخاصة. ويفترض العقل العمومي أيضًا أن يكون توازن تلك القيم التي نؤيدها التي يفترض أن تكون معقولة في حالة معينة، توازنًا نعتقد بصدق أن الآخرين سيعتبرونه معقولًا. وإما إذا ما أخفقنا في ذلك، فنعتقد أنه قد يُنظر إلى هذا التوازن على الأقل على أنه غير معقول بحيث إن من يعارضونه بوسعهم أن يفهموا كيف يمكن للأشخاص المتعقلين تأكيده. ومن شأن هذا أن يحافظ على علاقات الصداقة المدنية ويتسق مع واجب المدنية. وفي علاقة ببعض المسائل قد يكون ذلك أقصى من نستطيع فعله[1].

ويسمح لنا كل هذا ببعض الحرية ذلك أن جميع التوازنات المعقولة ليست هي نفسها. والمذاهب الشمولية الوحيدة التي لا تتوافق مع العقل العمومي حول مسألة معينة هي تلك التي لا تستطيع أن تدعم توازنًا معقولًا للقيم السياسية بشأن القضايا التي تثيرها (الفقرة 2ـ7). وتخفق بعض وجهات النظر الشمولية المعقولة في القيام بذلك في بعض الحالات، لكن يجب أن نأمل ألا يحدث هذا مع مرور الزمن في مجتمع حسن التنظيم يرجح أن يخفق في تحقيق التوازن المعقول بين القيم السياسية في كل هذه الحالات أو في العديد منها.

ويمكن اختزال مظاهر التجديد، إن وجدت، في تصوري للعقل العمومي في اثنتين: يتمثل الأول في المكانة المحورية لواجب المدنية كمثل أعلى للديمقراطية (الفقرة 2. 3ـ1)؛ وأما الثاني فيتمثل في أن مضمون العقل العمومي يمكن أن

(1) أنا مدين لروبرت آدمز Robert Adams لمناقشته السديدة حول هذه النقطة.

تحدده القيم السياسية والخطوط التوجيهية لتصور سياسي للعدالة (الفقرة 4ـ1). لا تحدد الأخلاق السياسية في حد ذاتها مضمون العقل العمومي، ولكن تحدد فقط تصور سياسي مناسب لنظام دستوري. وللتحقق مما إذا كنا نتبع العقل العمومي لنا أن نسأل: كيف تبدو لنا حجتنا إذا ما صارت صورة من صور وجهة نظر المحكمة العليا؟[1] معقولة؟ فاضحة؟

وأخيرًا، لا يمكن تحديد ما إذا كان هذا الفهم للعقل العمومي أو أيّ فهم آخر مقبولًا إلا من خلال معالجة الإجابات التي يؤدي إليها عبر معاينة مجموعة كبيرة من الحالات الأكثر احتمالًا. كما يجب علينا التفكير في طرق أخرى يمكن أن يكون فيها للمعتقدات والأحكام الدينية دور في الحياة السياسية. ولنا أن نسأل ما إذا كان إقرار لينكولن ليوم وطني للصوم في آب/ أغسطس من عام 1861 وإقراريه في عيد الشكر في تشرين الأول/ أكتوبر من عام 1863 و1864 ينتهك فكرة العقل العمومي. وماذا نقول عن نقاش تنصبه الثاني حيث فسر تفسيرًا نبويًا (العهد القديم) الحرب الأهلية كعقاب إلهي على اقتراف خطيئة الاسترقاق، تساويًا بين الشمال والجنوب؟ أنا أميل إلى الاعتقاد بأن لينكولن لا ينتهك العقل العمومي كما ناقشت ذلك، وكما طبق في أيامه ـ لأن حالنا الآن مسألة أخرى ـ لأن ما يقوله ليس له أي تأثير على الأساسيات الدستورية أو مسائل العدالة الأساسية. أو أيًا كانت آثارها، يمكن أن تدعمها قيم العقل العمومي بقوة. أذكر هذه المسائل فقط للإشارة إلى أنه لا يزال هناك الكثير مما تجب مناقشته. وبالطبع لا تقبل كل وجهات النظر الليبرالية فكرة العقل العمومي كما عبرت عنها. أولئك الذين يقبلون صيغة معينة، يفترضون وجود صيغ متنوعة، بحيث يمكن أن نسميها ليبراليات سياسية.

(1) لا يتعلق الأمر بمحكمة واقعية بل بمحكمة في ظل نظام دستوري مثالي. أقول هذا لأن البعض يشكك في أن المرء يتوقع عادة أن تقوم محكمة عليا واقعية بإصدار قرارات معقولة. بالإضافة إلى ذلك، فإن المحاكم ملزمة بالسوابق حتى بخلاف العقل العمومي، ويجب أن تنتظر أن تُعرض عليها القضايا، وأشياء أخرى كثيرة. لكن هذه النقاط لا تؤثر على أهمية عنصر التحقق المقترح في المتن.

الجزء الثالث

الإطار المؤسسي

الدرس السابع

بنية المجتمع الأساسية موضوع للعدالة[1]

الفقرة الأولى: موضوع العدالة الأول

1. تتمثل إحدى السمات الأساسية للتصور التعاقدي للعدالة في أن بنية المجتمع الأساسية هي موضوع العدالة الأول. تنطلق نظرية العقد من محاولة بلورة نظرية للعدالة لهذه الحالة الخاصة ولكنها مهمة للغاية. وتصور العدالة الذي ينبثق عنها له أولوية تنظيمية معينة قياسًا للمبادئ والمعايير المناسبة لحالات أخرى. تُفهم البنية الأساسية على أنها الطريقة التي تنخرط بموجبها المؤسسات الاجتماعية الرئيسة ضمن نظام موحد، وكيفية تحديدها للحقوق والواجبات الأساسية وتنظيمها لتوزيع الفوائد التي تنجم عن التعاون الاجتماعي. وهكذا فإن الدستور السياسي، وأشكال الملكية المعترف بها قانونًا، وتنظيم الاقتصاد، وطبيعة الأسرة، كلها تنتمي إلى البنية الأساسية. فالهدف الأول لهذه النظرية هو إيجاد تصور توفر مبادئه الأولى خطوطًا توجيهية معقولة للمسائل التقليدية والمألوفة المتعلقة بالعدالة الاجتماعية فيما يتعلق بهذه المجموعة المركبة من المؤسسات. وتحدد هذه المسائل المعطيات، إن جاز التعبير، التي تسعى النظرية لأن تأخذها بعين الاعتبار. ولا تسعى إلى صياغة المبادئ الأولى التي تنطبق بالتساوي على جميع الموضوعات. بل يجب أن تطور

---

(1) هذا المقال عبارة عن نسخة منقحة بشكل كبير تحمل نفس العنوان الذي تم تقديمه في اجتماعات الجمعية الفلسفية الأميركية (شعبة المحيط الهادئ) في بورتلاند، أوريغون في آذار/مارس 1977 وأعيد طبعها في
American Philosophical Quarterly 14 (April, 1977)
الفقرتان 2 و3 جديدتان. أنا مدين إلى **جوشوا كوهين**، **جوشوا رابينوفيتش**، **ت. م. سكانلون**، و**كوينتن سكينر** لمناقشاتهم القيمة حول موضوع هذا المقال. وكذلك أنا ممتن **لبورتون دربين** Burton Dreben لكثير من التنقيحات؛ و**لتوماس هيل**، و**هوغو بيدو** على ملاحظاتهما السديدة.

النظرية، من وجهة النظر هذه، مبادئ للموضوعات المعنية خطوة بخطوة ضمن تسلسل مناسب.

وفي هذا المقال، أود أن أناقش لماذا تعتبر البنية الأساسية موضوع العدالة الأول. وبطبيعة الحال، من المشروع تمامًا أن نبدأ أولًا بتقييد مبحث البنية الأساسية. يجب أن نبدأ من موضع ما، وقد يتبين لنا أن نقطة البداية هذه يبررها لاحقًا مدى انسجام نتائج النظرية فيما بينها. لكن يجب أن تكون هناك إجابة أكثر وضوحًا من هذه؛ وعلاوة على ذلك، إجابة تشدد على سمات البنية الأساسية الخاصة التي تميزها عن الترتيبات الاجتماعية الأخرى، وتصل بين هذه السمات وبين دور ومضمون مبادئ العدالة المميزين. وآمل أن أوفق في الإجابة عن هذا على نحو دقيق[1].

العقد الاجتماعي هو اتفاق افتراضي (أ) بين جميع أعضاء المجتمع وليس بين بعض أعضائه فقط، وهو (ب) اتفاق بينهم كأعضاء في المجتمع (كمواطنين) وليس كأفراد يحتلون موقعًا في المجتمع أو أن لهم دورًا معينًا فيه. وفي النسخة الكانطية من هذه النظرية، والتي سأدعوها بـ «نظرية العدالة إنصافًا»، (ج) يُنظر إلى الشركاء على أنهم أشخاص أخلاقيون وأحرار ومتساوون، (د) يتمثل مضمون الاتفاق في المبادئ الأولى التي ستنظم البنية الأساسية. وهب أن بحوزتنا قائمة قصيرة لتصورات العدالة الموجودة في تقاليد الفلسفة الأخلاقية، ثم نسأل أيّ من هذه التصورات يتفق حولها الشركاء عندما تكون الخيارات المتاحة محدودة. وإذا افترضنا أن لدينا فكرة واضحة بما فيه الكفاية عن الظروف الضرورية للتأكد من أن أيّ اتفاق يتم الاهتداء إليه سيكون منصفًا، يمكن التأكد من مضمون عدالة البنية أساسية، أو على الأقل بصورة تقريبية، من خلال المبادئ التي سيقع تبنيها. (وبطبيعة الحال، يفترض هذا مسبقًا معقولية تقاليد الفلسفة الأخلاقية، ولكن من أين يتوجب علينا أن نبدأ؟) وهكذا نلجأ إلى العدالة الإجرائية الخالصة في أبهى

(1) اعتبرت في كتاب **نظرية في العدالة**، البنية الأساسية هي الموضوع الأولي، وركزت المناقشة على هذا المعنى. انظر ص. 7 وما بعدها، لكن أسباب اختيار هذا الموضوع وتبعاته لم تفسر بشكل كافٍ. وأسعى هنا إلى تلافي هذا النقص بشكل نهائي.

تجلياتها عبر الانتقال من إنصاف الظروف إلى إنصاف المبادئ المعترف بها.

سأقترح ما يلي: أولًا، بمجرد أن نفكر في الشركاء في عقد اجتماعي كأشخاص أخلاقيين أحرار ومتساوين (وعقلانيين)، هناك أسباب قوية لاتخاذ البنية الأساسية كموضوع أولي (4_5). ثانيًا، في ضوء السمات المميزة لهذه البنية، يجب فهم الاتفاق الأولي، والظروف التي يتم بموجبها، بطريقة خاصة تميز هذا الاتفاق عن غيره من الاتفاقات (6_7)؛ وثالثًا، من شأن هذا أن يسمح لوجهة نظر كانطية أن تأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الاجتماعية العميقة للعلاقات الإنسانية. رابعا وأخيرًا، في حين أن عنصرًا كبيرًا من العدالة الإجرائية الخالصة ينتقل إلى مبادئ العدالة، فإن هذه المبادئ يجب أن تجسد مع ذلك شكلًا مثاليًا للبنية الأساسية ينبغي، على ضوئه، للتدابير المؤسسية الجارية أن تقيّد وللنتائج المتراكمة للمعاملات الفردية أن تعدل باستمرار (9).

الفقرة الثانية: الوحدة عبر التسلسل المناسب

قبل أن أتناول هذه النقاط، أود أن أشير إلى أن الانطلاق من البنية الأساسية ومن ثم تطوير مبادئ أخرى بالتسلسل، يضفي على نظرية العدالة إنصافًا طابعًا مميزًا[1].

ولتوضيح ذلك للنظر أولًا في تناقض نظرية العدالة إنصافًا مع المنفعية حيث عادة ما تُفسر على أنها نظرية عامة تمامًا. وبالتأكيد هذا ينطبق على المنفعية الكلاسيكية التي شهدت مع **سيدجويك** صيغتها النهائية[2]. وينطبق مبدأ المنفعة بالتساوي على جميع الأشكال الاجتماعية وعلى أفعال الأفراد. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن يسترشد به في تقييم الصفات الشخصية والسلوكيات، وكذلك الممارسة الاجتماعية ثناءً وهجاءً. ومن المؤكد أن منفعية القاعدة rule-utilitarianism تدرك أن بعض الاختلافات بين الموضوعات قد تثير مشكلات خاصة. لكن التمييز بين

---

(1) أنا ممتن **لهوغو بيدو** Hugo Bedau لإشارته إلى الحاجة إلى التأكيد على ذلك. وقد لاحظ في تعليقاته على النسخة السابقة من هذا المقال أن المقطع الأخير من الفقرة الثانية من كتاب **نظرية في العدالة** مضلل بشكل خاص في هذا الصدد.

(2) *Methods of Ethics*, 7th ed. (London, 1907).

القواعد والأفعال، إلى جانب كونه عامًا جدًا، هو تمييز قطعي أو ميتافيزيقي، ولا يقع ضمن فئة الأشكال الاجتماعية. وهو يثير استفهامات حول كيفية تطبيق مبدأ المنفعة عبر الاختلافات بين الفئات؛ والطريقة العامة التي يتم بها التعامل مع هذه المسألة انطلاقًا من منفعية القاعدة تحافظ على تناقضها مع نظرية العقد الاجتماعي.

وبطبيعة الحال، تعترف النظرية المنفعية بخصائص مميزة لأنواع مختلفة من الحالات، ولكن هذه الخصائص المميزة تعامل على أنها تنبع من أنواع مختلفة من الآثـار والعلاقات السببية التي يجب أن نأخذها بعين الاعتبار. وبالتالي، من المتفق عليه، لنسلم بذلك جدلًا، أن البنية الأساسية هي مجموعة مركبة من المؤسسات المهمة، نظرًا للطبيعة العميقة والممتدة للتأثيرات الاجتماعية والنفسية. ويمكن الاتفاق أيضًا على أنه من المفيد التمييز بين هذه البنية وبين جمعيات معينة داخلها، وكذلك بينها وبين نظام المحيط الدولي المترامي الشركاء. وقد تكون هذه الاختلافات مفيدة في التطبيق النسقي لمعيار المنفعة. ولا يحدث تغيير في المبدأ الأول في أيّ حالة، رغم أنه، بطبيعة الحال، يمكن تبرير مجموعة متنوعة من القواعد والتعاليم الثانوية، المنبثقة عن المنفعة، في ضوء السمات المميزة للمشكلات المختلفة. وبالتالي لا يؤثر، بالنسبة للمنفعية، عدد الأفراد المعنيين، ولا الأشكال المؤسسية التي تنظم بها قراراتهم وأنشطتهم، على الطابع الكليّ لمبدأ المنفعة: فالعدد والبنية لهما أهمية مباشرة فقط من خلال تأثيرهما على الطريقة التي نتبين من خلالها أننا قد حققنا الرصيد الصافي الأكبر للإشباع (إجمالي إشباع جميع الأشخاص المعنيين) الأكثر فعالية.

ليست المبادئ الأولى لنظرية العدالة إنصافًا مناسبة لنظرية عامة[1]. وتفترض

(1) هذه الحقيقة تعتبر اعتراضًا على هذه المبادئ من قبل **هارساني** J. C. Harsanyi في «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality», American Political Science Review 69 (June 1975): 594-606.

لا أستطيع الرد على نحو كاف على اعتراضات **هارساني** القوية هنا، لكنني ألاحظ ما يلي: لم يُقترح أبدًا مبدأ تأويج الأدنى كأساس للأخلاق؛ في صيغة مبدأ التباين ينطبق مبدأ واحد مقيد من قبل المبادئ الأخرى على البنية الأساسية؛ وعندما ينظر إلى هذا المبدأ ضمن هذا الدور المحدود كمعيار للعدالة الخلفية، فإن آثاره في الحالات العادية (انظر أدناه هامش في الفقرة 6) ليست، كما أعتقد، غير قابلة للتصديق. وأخيرًا، فإن قصر تطبيق مبادئ العدالة على البنية الأساسية لا يعني، خلافًا لافتراض =

هذه المبادئ (كما سنرى لاحقًا، في المقطع الأول من الفقرة 6) أن تحدد البنية الأساسية بعض الحريات الأساسية المتساوية للجميع وأن تتأكد من أن تكون أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية في مصلحة الأقل حظًا بناءً على خلفية الفرص المتساوية. وفي كثير من الحالات، إن لم يكن في معظمها، تعطي هذه المبادئ توجيهات غير معقولة. ولنوضح: فقد تكون بالنسبة للكنائس والجامعات مبادئ أخرى مناسبة بشكل واضح. وعادة ما يؤكد أعضاؤها على بعض الأهداف والمقاصد المشتركة باعتبارها خطوط توجيهية أساسية لأفضل شكل من أشكال التنظيم. وأقصى ما يمكن أن نقوله هو: لما كانت الكنائس والجامعات جمعيات داخل البنية الأساسية، يجب أن تتكيف مع المتطلبات التي تفرضها هذه البنية من أجل إقامة العدالة الخلفية. وبالتالي، قد تفرض بطرق مختلفة قيودًا على الكنائس والجامعات، كأن نراعي في ذلك مثلًا ما هو ضروري لتأمين الحريات الأساسية المتساوية (بما في ذلك حرية الضمير) والمساواة المنصفة في الفرص.

قد تبدو نظرية العقد، للوهلة الأولى، غير نسقية وميؤوس منها، إذ كيف يمكن أن نقيم علاقة ما بين هذه المبادئ التي تنطبق على مواضيع مختلفة؟ لكن هناك أشكال أخرى للوحدة النظرية أكثر من تلك التي تحددها المبادئ الأولى العامة بشكل كامل. فقد يكون من الممكن إيجاد تسلسل مناسب لأنواع الموضوعات، وعلى افتراض أن الشركاء في عقد اجتماعي يجب أن يمضوا قدمًا من خلال هذا التسلسل مع الاعتراف بأن مبادئ كل اتفاق لاحق ستكون تابعة لاختيار جميع الاتفاقات السابقة، أو تكييفها معها عن طريق بعض قواعد الأولوية. تتشكل الوحدة الكامنة من خلال فكرة مفادها أن الأشخاص أحرار ومتساوون مع الذين يشاركون في وضع خطوط توجيهية معقولة ومفيدة للتفكير الأخلاقي نظرًا لحاجتهم لمثل هذه المبادئ التنظيمية والدور الذي يمكن أن تقوم به هذه المبادئ والموضوعات المتطابقة معها في الحياة الاجتماعية.

تجدر الإشـارة هنا إلى أنه لتجنب سوء الفهم، عند صياغة تصور للعدالة

= **هارساني** (انظر ص 605)، أن عدد الأشخاص المعنيين فقط هو الذي يحدد المبادئ التي تنطبق على حالة معينة. راجع المقطع الأخير من هذه الفقرة.

ينطبق على البنية الأساسية، أو على أي موضوع كان، لا نفترض أن الاختلافات في عدد الأشخاص المعنيين تفسر وحدها مدى ملاءمة هذه المبادئ أو غيرها. وإنما الاختلافات في بنية المؤسسات ودورها الاجتماعي هي الأهم، رغم أن الاختلافات في العدد تعد في بعض الأحيان شرطًا ضروريًا، وتشجع بعض الأشكال المؤسسية. وبالتالي، فإن الديمقراطية الدستورية أكبر من الأسرة: فهناك حاجة إلى أعداد أكبر لتكون من بين مكوناتها الأساسية. لكن هذه الأهداف والأدوار المتميزة لمكونات البنية الاجتماعية، وكيفية تناسبها فيما بينها، هي ما يفسر وجود مبادئ مختلفة لأنواع مختلفة من الموضوعات. وفي الواقع، يبدو من الطبيعي أن نفترض أن الشخصية المميزة والاستقلالية الذاتية لمختلف أعضاء المجتمع تتطلب، ضمن نطاق ما، أن يتصرفوا وفق مبادئهم الخاصة المعدّة على نحو يجعلها تتناسب مع طبيعتهم الخاصة.

الفقرة الثالثة: لا دور لّليبرتاريانية في بنية المجتمع الأساسية

ليست النظرية العامة تمامًا مثلها مثل المنفعية الصنف الوحيد من النظريات التي ترفض فكرة أن المبادئ الأولى الخاصة ضرورية للبنية الأساسية. ولنأخذ على سبيل المثال النظرية الليبرتاريانية، التي تسوّغ فقط لدولة في الحجم الأدنى بحيث تنحصر مهمتها في الحماية ضد العنف، والسرقة، والغش، وإنفاذ العقود، وما إلى ذلك؛ وكلما كانت سلطات دولة أكثر شمولية أدّى ذلك إلى انتهاك حقوق الأفراد. وفيما يتعلق بما نحن بصدده هاهنا، ربما تكمن سمات هذه النظرية الرئيسة في التالي[1]:

الهدف من ذلك هو معرفة كيف يمكن أن تكون الدولة في الحجم الأدنى قد نشأت من وضع عادل تمامًا وفق سلسلة من الخطوات، كل خطوة منها مسموح بها أخلاقيًا ولا تنتهك حقوق أي شخص. إذا استطعنا أن نرى كيف يمكن أن يحدث هذا عندما يتصرف الجميع كما ينبغي، ولماذا لا يمكن أن تنشأ دولة أكثر شمولية، عندها

---

(1) استفدت في ذلك من تحليل **روبيرت نوتزك** Robert Nozick في كتابه *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

نكون قد سوّغنا لدولة في الحجم الأدنى، شريطة، بطبيعة الحال، أن تكون النظرية الأخلاقية التي تحدد الحالة الأولية كحالة عادلة، وتحدد ما هو مسموح به انطلاقًا منها. وحتى ندرك الغاية من ذلك، نفترض أن حالة طبيعية وُجدت في الماضي تتميز بوفرة نسبية حيث لا تثير طريقة حيازة ممتلكات الأشخاص القائمة أيّ إشكالات أخلاقية. إذن تكون طريقة الحيازة القائمة في تلك الحالة عادلة ومستساغة من قبل الجميع. ونفترض أن حالة الطبيعة هذه تتسم أيضًا بغياب أي مؤسسة (مثل الدولة) التي تفرض قواعد معينة، وبالتالي تضع أساسًا مؤسسيًا لتوقعات الناس حول كيفية تصرف الآخرين.

ومن ثم تحدد النظرية الليبرتاريانية بعض المبادئ الأساسية للعدالة التي تحكم طريقة حيازة الممتلكات (الأشياء التي لم تكن في حوزتنا من قبل) وتحويل الممتلكات من شخص (أو جمعية) إلى شخص آخر (أو جمعية أخرى). ثم تُحدد طريقة الحيازة العادلة للممتلكات من خلال معاودة تطبيق مبادئ العدالة: يحق للشخص أن يتملك أي شيء يحصل عليه وفقًا لمبادئ العدالة عن طريق الحيازة والتحويل، ولا يحق لأحد أن يحصل على أيّ شيء إلا من خلال معاودة تطبيق هذه المبادئ. وإذا انطلقنا من حالة الطبيعة التي تكون فيها طريقة حيازة الممتلكات القائمة عادلة، ومن ثم إذا كان الجميع يتصرفون وفقًا للعدالة في الحيازة والتحويل، فإن جميع طرق الحيازة التي ستترتب عن ذلك يجب أن تكون هي أيضًا عادلة. وهكذا فإن مبادئ الحيازة والتحويل العادلين تؤمّن الملكية العادلة على امتداد تسلسل المعاملات التاريخية برمته، وإذن عبر الزمن. ويُفترض أن اللاعدالة لا تنشأ إلا عن الانتهاكات المتعمدة لهذه المبادئ، أو عن جهل بمقتضياتها وخطأ في استيعابها وما إلى ذلك.

وأخيرًا، وهو الأهم بالنسبة لما نحن بصدده، قد تتشكل مجموعة كبيرة ومتنوعة من الجمعيات وأنماط التعاون انطلاقًا مما يقوم به الأفراد فعلًا وما يترتب عن ذلك من اتفاقات. ولا حاجة لنظرية خاصة تتعلق بهذه المعاملات والأنشطة المشتركة: فالنظرية المطلوبة متضمنة أصلًا في مبادئ العدالة في الحيازة والتحويل، ويتم تفسيرها بشكل مناسب في ضوء بعض الحالات. وجميع أنماط التعاون الاجتماعي

المشروع هي إذن صنيعة الأفراد الذين يوافقون عليها طواعية؛ وما من سلطات أو حقوق تمارسها الجمعيات بشكل قانوني، بما في ذلك الدولة، لم تكن في الأصل حقوقًا يتمتع بها كل فرد في حالة الطبيعة الأولية العادلة.

تتمثل إحدى السمات الجديرة بالذكر التي تميز النظرية الليبرتاريانية في أن الدولة مثل أي جمعية خاصة أخرى. فالمسار الذي أدى إلى نشأة الدولة لا يختلف في شيء عن المسار الذي أدّى إلى نشأة الجمعيات الأخرى وتكونها، إنه ذو طابع افتراضي تاريخي عادل بشكل كامل تحكمه نفس المبادئ[1]. وبطبيعة الحال، فإن الدولة تخدم أغراضًا معينة، غير أن هذا ينطبق أيضًا على الجمعيات بشكل عام. وعلاوة على ذلك، فإن علاقة الأفراد بالدولة (الدولة في الحجم الأدنى الشرعية) كعلاقتهم مع أي شركة خاصة أبرموا معها اتفاقًا. وهكذا يُنظر إلى الولاء السياسي كالتزام تعاقدي خاص مع شركة احتكارية كبيرة وناجحة، إن جاز التعبير، وهي: وكالة الحماية المهيمنة محليًا. ولا يوجد عمومًا قانون عام موحد ينطبق بالتساوي على جميع الأشخاص، بل هو عبارة عن شبكة من الاتفاقات الخاصة. وتمثل هذه الشبكة الإجراءات التي وافقت وكالة الحماية المهيمنة (الدولة) على استخدامها مع عملائها، كما هي، وقد تختلف هذه الإجراءات من عميل إلى عميل وفقًا لوضع التفاوض الذي يسمح له بالتعامل مع الوكالة المهيمنة. ولا يجبر أي شخص على الدخول في مثل هذا الاتفاق، وبإمكان كل شخص على الدوام أن يختار أن يصبح مستقلًا: فأن نكون أحد عملاء الدولة خيار، تمامًا كما نفعل في حالة الجمعيات الأخرى. ومع أن وجهة النظر الليبرتاريانية تولي أهمية كبيرة لاستخدام مفهوم الاتفاق، فإنها ليست نظرية في العقد الاجتماعي على الإطلاق. ذلك أن نظرية العقد الاجتماعي تعتبر الاتفاق الأولي تأسيسا لنظام قانون عام موحد يحدد السلطة

---

(1) أميز هنا وفي موضع آخر أدناه بين مسار (إجراء) افتراضي تاريخي و/ أو مسار افتراضي غير تاريخي. وفي كلتا الحالتين، يكون المسار افتراضيًا بمعنى أنه لم يحدث بالفعل، أو ربما لن يحدث. ولكن المسارات الافتراضية التاريخية يمكن أن تحدث: ليس لنا أن نستبعدها على أساس القوانين الاجتماعية الأساسية أو الوقائع الطبيعية. وهكذا حسب وجهة النظر الليبرتاريانية، إذا اتبع الجميع مبادئ العدالة في الحيازة والتحويل، وهذا ممكن، عندها سيؤدي المسار الافتراضي التاريخي إلى تكون الدولة. وعلى النقيض من ذلك، لا يمكن أن يحدث مسار افتراضي غير تاريخي، من ذلك مثلًا أن الإجراء المؤدي إلى الاتفاق في الوضع البدئي لا يمكن أن يحدث. انظر أدناه الفقرة 6.

السياسية وينظمها وينطبق على الجميع بوصفهم مواطنين. ويجب فهم السلطة السياسية والمواطنة على حد السواء من خلال تصور العقد الاجتماعي نفسه. ترفض النظرية الليبرتاريانية، من خلال اعتبار الدولة كجمعية خاصة، الأفكار الأساسية لنظرية العقد، وعليه من الطبيعي ألا يكون لها موطئ قدم في نظرية خاصة للعدالة تصلح للبنية الأساسية.

وأختم هذه المسائل بالقول إن رهان التفكير في هذه الاختلافات مع النظريات الليبرتاريانية والمنفعية، تناقضًا ومقارنة، هو تبيّن السمات الخصوصية لنظرية العدالة إنصافًا وخاصة تركيزها على البنية الأساسية. ويمكن رصد تناقضات مماثلة في علاقتها بالنزعة الكمالية والنزعة الحدسية، من ناحية، وفي علاقة بغيرها من وجهات النظر الأخلاقية المألوفة، من ناحية ثانية. وتكمن المشكلة هنا في بيان لماذا يكون للبنية أساسية دور خاص ولماذا يكون من المعقول البحث عن مبادئ خاصة تنظمها.

الفقرة الرابعة: أهمية العدالة الخلفية

سأنطلق من الإشارة إلى العديد من الاعتبارات التي قد تقودنا إلى اعتبار البنية الأساسية الموضوع الأول للعدالة، على الأقل عندما نشرع في مباشرة المسألة من زاوية نظر نظرية العقد الاجتماعي الكانطية.

يتمثل الاعتبار الأول في التالي: لنفترض أننا بدأنا بفكرة جذابة مبدئية مفادها أن الظروف الاجتماعية وعلاقات الناس فيما بينهم يجب أن تتطور مع مرور الزمن وفقًا للاتفاقات الحرة التي تم الاهتداء إليها على نحو منصف وتحظى باحترام الجميع على نحو كامل. ونحتاج مباشرة إلى معرفة متى تكون الاتفاقات التي يتم الاهتداء إليها حرة ومتى تكون الظروف الاجتماعية التي تمت في ظلها منصفة. وبالإضافة إلى ذلك، في حين أن هذه الظروف قد تكون منصفة في وقت سابق، والنتائج المتراكمة عن العديد من اتفاقات منفصلة ومنصفة ظاهريًا، في علاقة مع الانهمامات الاجتماعية والحالات التاريخية الطارئة في مجرى الزمن قد تحدث تغيّرا على علاقات المواطنين وعلى الفرص المتاحة لهم وبذلك تنتفي الظروف

التي تؤدي إلى اتفاقات حرة ومنصفة. ويتمثل دور المؤسسات التي تنتمي إلى البنية الأساسية في تأمين تلك الظروف الخلفية العادلة التي يتصرف على أساسها الأفراد والجمعيات. ما لم يتم تنظيم هذه البنية وتكييفها بشكل ملائم، وبالتالي قد تصبح الإجراءات الاجتماعية العادلة في البداية غير عادلة في النهاية. ولكن قد تبدو معاملات معينة حرة ومنصفة عندما ينظر إليها منفصلة.

نحن نعترف بهذه الحقيقة عندما نقول، على سبيل المثال، أن التوزيع الناتج عن معاملات السوق الطوعية (حتى لو توفرت جميع الشروط المثالية للكفاءة التنافسية) لا يعتبر، بشكل عام، منصفًا ما لم يكن التوزيع السابق للدخل والثروة، وكذلك بنية نظام الأسواق، منصفين. يجب أن تكون الثروة الموجودة قد كُسبت بشكل صحيح ويجب أن تتوفر للجميع فرص منصفة للحصول على دخل، ولتعلم المهارات الضرورية، وما إلى ذلك. ومرة أخرى، يمكن تقويض الظروف الضرورية لتحقيق العدالة الخلفية، رغم أنه لا أحد يتصرف بشكل غير منصف ولا يدري كيف تؤثر النتيجة الإجمالية للعديد من التبادلات المنفصلة على فرص الآخرين. لا توجد قواعد عملية يمكن من خلالها أن يطلب من العملاء الاقتصاديين متابعة المعاملات اليومية التي يمكن أن تمنع هذه العواقب غير المحمودة. غالبًا ما تكون هذه العواقب بعيدة جدًا في المستقبل، أو غير مباشرة، بحيث تكون مهمة منعها شاقة إن لم تكن مستحيلة من دون استخدام قوانين تقييدية تنطبق على الأفراد.

ويجب التنصيص هنا على أربع نقاط متضمنة في هذه الملاحظات المتعارف عليها: أولًا، لا يمكننا أن نقول إن الاتفاقات التي تم الاهتداء إليها عادلة أو منصفة من وجهة نظر اجتماعية فقط من خلال النظر في سلوك الأفراد والجمعيات في ظروفها المباشرة (أو المحلية). ذلك أن هذا التقييم يعتمد بشكل كبير على سمات البنية الأساسية أيّ ما إذا كانت ستنجح في تأمين العدالة الخلفية. ومثال ذلك أن إنصاف اتفاقات الأجور يتوقف على طبيعة سوق العمل: يجب منع سلطة السوق المفرطة، وينبغي أن تستمد سلطتها من التفاوض المنصف بين أرباب العمل والعمال. ولكن بالإضافة إلى ذلك، يعتمد الإنصاف على الظروف الاجتماعية الأساسية، مثل الفرص المنصفة، وتمتد إلى الوراء في الزمن وإلى أبعد من أي رؤية محدودة.

ثانيًا، قد تتوفر ظروف أساسية منصفة في فترة معينة ويتم تقويضها تدريجيًا حتى إذا لم يكن أحد يتصرف بصورة غير منصفة عندما يتم الحكم على سلوكه بموجب القواعد التي تنطبق على المعاملات في وضع محلي محدود بشكل صحيح. وحقيقة أن جميع الذين لديهم سبب للاعتقاد بأنهم يتصرفون بإنصاف وأنهم يحترمون بشكل صارم المعايير التي تحكم الاتفاقات لا تكفي لتأمين العدالة الخلفية. وهذه نقطة مهمة وإن تكن بديهية: فعندما يكتسح عالمنا الاجتماعي النفاق (ازدواجية المواقف) والخداع، نميل إلى الاعتقاد بأن القانون والدولة ضروريان فقط بسبب نزوع الأفراد إلى التصرف بشكل غير منصف. ولكن على النقيض من ذلك، فإننا نتجه نحو تقويض العدالة الخلفية حتى عندما يتصرف الأفراد بإنصاف: فالنتيجة الإجمالية للمعاملات المنفصلة والمستقلة تظل بعيدة عن العدالة الخلفية بدل أن تقترب منها. ويمكننا أن نقول، في هذه الحالة، إن اليد الخفية توجه الأمور في الاتجاه الخاطئ وتفضل شكلًا لاحتكار القلة للتراكمات التي تنجح في تكريس اللامساواة والقيود غير المبررة على الفرص المنصفة. ولذلك، نحتاج إلى مؤسسات معينة لتأمين العدالة الخلفية، وتصور خاص للعدالة لتحديد كيفية وضع هذه المؤسسات موضع التنفيذ.

وثالثًا، تفترض الملاحظة السابقة أنه لا توجد قواعد معقولة وعملية يمكن فرضها على الأفراد بحيث يمكن أن تمنع تقويض العدالة الخلفية. وذلك لأن القواعد التي تحكم الاتفاقات والمعاملات الفردية لا يمكن أن تكون معقدة للغاية، أو تتطلب الكثير من المعلومات حتى تطبق بشكل صحيح؛ كما لا ينبغي لها أن تفرض على الأفراد المشاركة في تفاوض ثلاثي أطرافه متفرقة بشكل كبير، لأن ذلك من شأنه أن يفرض تكاليف باهظة على المعاملة. إن القواعد المطبقة على الاتفاقات هي، في النهاية، توجيهات عملية وعامة، وليست دالات رياضية معقدة بقدر ما يتسع إليه الخيال. وبالتالي، فإن أي نسق معقول من القواعد لن يتجاوز قدرة الأفراد على فهمها واتباعها بسهولة كافية، كما أنه لن يثقل كاهل المواطنين بمتطلبات المعرفة والبصيرة التي لا يمكنهم تلبيتها عادة. لا يستطيع الأفراد والجمعيات فهم تداعيات أفعالهم الخاصة التي ينظر إليها بشكل جماعي، ولا يمكن توقع تنبؤهم

بالظروف المستقبلية التي تشكل النزعات الحاضرة وتحولها. ويكون هذا واضحًا بما فيه الكفاية إذا ما أخذنا في الاعتبار الآثار التراكمية عبر الأجيال لشراء وبيع الممتلكات وانتقال ملكيتها عن طريق الميراث. ومن الواضح أنه من غير المعقول أن يُفرض على الآباء (كأرباب للأسر) واجب تعديل مواريثهم بحسب ما يقدرون أنه آثار جميع المواريث الفعلية على الجيل المقبل وحتى أقل من ذلك.

وهكذا، رابعًا وأخيرًا، نصل إلى فكرة تقسيم العمل بين نوعين من القواعد الاجتماعية، والأشكال المؤسسية المختلفة التي تتحقق فيها هذه القواعد. تتألف البنية الأساسية أولًا من المؤسسات التي تحدد الظروف الاجتماعية وتشمل كذلك تلك الإجراءات التي تستهدف باستمرار تعديل النزعات التي لا مفر منها وتعويضها خارج سياق الإنصاف، من ذلك مثلًا فرض ضرائب على الدخل والمواريث من أجل خلق توازن في الملكية. كما تفرض هذه البنية من خلال النظام القانوني طائفة أخرى من القواعد التي تحكم المعاملات والاتفاقات بين الأفراد والجمعيات (قانون العقد، وما إلى ذلك). وتنتمي القواعد المتعلقة بالغش والعنف، وما شابه، إلى هذه القواعد، وتستجيب لمتطلبات البساطة والقابلية للتطبيق. وهي مهيأة بشكل يسمح للأفراد (وللجمعيات الحرة) بالعمل بفعالية من أجل تحقيق غاياتهم من دون قيود مشروطة.

وخلاصة القول، ننطلق من البنية الأساسية ونحاول أن نتبيّن كيف يجب أن تقوم هذه البنية نفسها بإجراء التعديلات الضرورية لتأمين العدالة الخلفية. وما نبحث عنه، في الواقع، هو تقسيم مؤسسي للعمل بين البنية الأساسية والقواعد التي تنطبق مباشرة على الأفراد والجمعيات والتي ينبغي اتباعها في معاملات معينة. وإذا أمكن تحقيق هذا التقسيم للعمل، يترك للأفراد (وللجمعيات) حرية السعي وراء أهدافهم بشكل أكثر فاعلية في إطار البنية الأساسية، متيقنين من معرفة أنه سيتم إجراء التعديلات الضرورية لتأمين العدالة الخلفية في موضع آخر من النظام الاجتماعي.

الفقرة الخامسة: كيف تؤثر البنية الأساسية على الأفراد

يُركّز العديد من وجهات النظر الأخرى على الدور الخاص للبنية الأساسية. لقد رأينا حتى الآن أن بعض الظروف الأساسية ضرورية من أجل أن تكون المعاملات بين الأفراد منصفة: وتطبع هذه الظروف الوضع الموضوعي للأفراد تجاه بعضهم بعضًا. ولكن ماذا عن شخصية الأفراد في حد ذاتهم؟ هذه ليست ثابتة أو معطاة. يجب أن تأخذ نظرية العدالة بعين الاعتبار كيف يتم تشكيل أهداف وتطلعات الناس. وينتمي ذلك إلى إطار أوسع للتفكير في ضوء تصور للعدالة.

يدرك الجميع أن النمط المؤسسي للمجتمع يؤثر على أعضائه ويرسم إلى حد كبير ملامح نوع الشخص الذي يريد أن يكونه كل منهم فضلًا عن ملامح النوع القائم. كما تحد البنية الاجتماعية من طموحات الناس وآمالهم بطرق مختلفة. لأن الفكرة التي لديهم عن أنفسهم، وهذا معقول، تتوافق في جزء منها مع مكانتهم الاجتماعية، وتأخذ في الاعتبار الوسائل والفرص التي يمكن أن يتطلعوا إليها على نحو معقول. إذن، فإن النظام الاقتصادي، على سبيل المثال، ليس مجرد نظام مؤسسي لإشباع الرغبات والطموحات القائمة فحسب، بل هو طريقة لتشكيل الرغبات والتطلعات المستقبلية أيضًا. وبشكل أكثر عمومية، تشكل البنية الأساسية الطريقة التي ينتج بها النظام الاجتماعي ويعيد إنتاج، عبر الزمن، نمط معين من أنماط الثقافة يتقاسمه الأشخاص الذين لديهم تصورات معينة عن خيرهم.

ومرة أخرى، لا يمكننا أن نعتبر مواهب وقدرات الأفراد كمواهب طبيعية ثابتة. من المؤكد أنه حتى في الطريقة التي تتحقق من خلالها المواهب والقدرات، فثمة مكون جيني مهم. ومع ذلك، لا يمكن أن تتحقق هذه القدرات والمواهب خارج الظروف الاجتماعية، وعندما تتحقق فهي لا تتخذ سوى شكل واحد من بين أشكال عديدة ممكنة. إن تنمية القدرات الطبيعية هي دائمًا اختيار، ولكنه اختيار محدود من بين إمكانات أخرى كان يمكن تحقيقها. بالإضافة إلى ذلك، فليست القدرة، مثلًا، جهاز كمبيوتر في الرأس له سعة محددة قابلة للقيس بمعزل عن تأثيرات الظروف الاجتماعية. ومن بين العناصر المؤثرة في تحقق القدرات الطبيعية مواقف اجتماعية تشجعها وتدعمها ومؤسسات تُعنى بتكوينها واستخدامها. وهكذا، حتى

القدرة المحتملة في لحظة معينة ليست شيئًا لا يتأثر بالأنماط الاجتماعية الموجودة والعوارض الخاصة على امتداد مسار الحياة حتى تلك اللحظة. وبالتالي، ليست أهدافنا وآمالنا فحسب هي التي تعكس إلى حد كبير ماضينا الشخصي وحظوظنا ومكانتنا الاجتماعية، وإنما أيضًا قدراتنا ومواهبنا المتحققة. لا توجد طريقة لمعرفة أيّ أشخاص سنكون لو كانت هذه المعطيات مختلفة.

وأخيرًا، ينبغي النظر في الاعتبارات السابقة في علاقة مع حقيقة أن البنية الأساسية تسمح على الأرجح بأوجه لامساواة اجتماعية واقتصادية كبيرة في آفاق حياة المواطنين وفقًا لأصولهم الاجتماعية ومواهبهم الطبيعية المتحققة والمصادفات والفرص والعوارض التي شكلت ماضيهم الشخصي. ويمكن أن نفترض أن مثل أوجه اللامساواة هذه لا مفر منها، أو ضرورية أو مفيدة للغاية لتكريس التعاون الاجتماعي الفعال. ويمكن أن نفترض أن أسبابًا عديدة تكمن وراء ذلك، من بينها الحاجة إلى الحوافز.

يمكن توضيح طبيعة أوجه اللامساواة في آفاق الحياة من خلال مقارنتها مع أوجه اللامساواة الأخرى. تخيل جامعة فيها هيئة تدريس تتكون من ثلاث رتب وكل عضو منها يقضي في كل رتبة نفس المدة ويتلقى نفس الراتب. وبما أن هناك في كل مرة لامساواة في الرتبة والراتب، فليس هناك لامساواة في آفاق الحياة بين أعضاء هيئة التدريس. والأمر سيّان عندما يتبنى أعضاء جمعية ما نظام التناوب حتى يُتاح لهم جميعًا شغل المناصب الأكثر امتيازًا أو مكافأة، ربما لأنها تفترض مسؤولية أكبر. إذا أعد النظام بحيث يمكن للجميع شغل تلك المناصب ما لم يمنعهم من ذلك عارض كالحوادث أو الموت وما إلى ذلك، فلا يمكن في هذه الحالة الحديث عن لامساواة في آفاق الحياة.

ما يجب أن تعمل على تسويته نظرية العدالة هو أوجه اللامساواة في آفاق الحياة بين المواطنين التي تنبع من الأوضاع الاجتماعية البدئية والمزايا الطبيعية والتطورات التاريخية. ورغم أن أوجه اللامساواة هذه ليست مهمة للغاية في بعض الحالات، إلا أن آثارها قد تكون كبيرة بما فيه الكفاية، ومع مرور الزمن ستتراكم تداعياتها بشكل كبير. وتشدد النسخة الكانطية للنظرية التعاقدية على أوجه

اللامساواة هذه في البنية الأساسية لاعتقادها بأن أوجه اللامساواة هذه هي الأكثر أهمية: فبمجرد وضع المبادئ المناسبة للتحكم فيها وإنشاء المؤسسات المناسبة، فإن مشكلة تسوية أوجه اللامساواة الأخرى ستكون أسهل بكثير.

الفقرة السادسة: الاتفاق الأولي افتراضي وليس تاريخيًا

لا مكان في نظرية العدالة إنصافًا إلا لمؤسسات البنية الأساسية لأنها تلبي المبادئ التي يتبناها الأشخاص الأخلاقيون الأحرار والمتساوون في وضع قوامه الإنصاف لغرض تنظيم تلك البنية. وينص المبدآن الرئيسان على ما يلي: (أ) لكل شخص حق متساو مع غيره في النسق الأكثر شمولًا للحريات الأساسية المتساوية المتسق مع نسق مماثل للحريات للجميع. (ب) يُسمح بأوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شريطة (1) أن تكون فيها أكبر فائدة متوقعة للأقل امتيازًا؛ (2) أن تكون مرتبطة بوظائف ومناصب مفتوحة للجميع في إطار المساواة المنصفة في الفرص[1].

دعونا ننظر في كيفية تأثير الدور الخاص للبنية الأساسية على ظروف الاتفاق الأولي وينبغي أن يفهم هذا الاتفاق على أنه افتراضي وليس تاريخيًا. إذن فالبنية الأساسية، افتراضًا، هي النظام الاجتماعي الشامل للجميع الذي يؤمّن العدالة الخلفية. (تجدر الملاحظة إلى أنني لا أهتم هنا بمشكلة العدالة بين الشعوب[2]). وهكذا، أولًا وقبل كل شيء، يجب أن يكون أي وضع منصف بين الأفراد منظورًا إليهم كأشخاص أخلاقيين أحرار ومتساوين، وضعًا يحد بشكل مناسب من تأثير

(1) تمت مناقشة هذه المبادئ في كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرتين 11-13، وفي موضع آخر. ووردت صياغة موجزة تضمنت مبدأ الادخار العادل وقواعد الأولوية، في ص 302 وما بعدها.

(2) والسبب في ذلك هو أن مشكلة العدالة الاجتماعية، ضمن مقاربة أولية، تتعلق بمشكلة العدالة الاجتماعية التي تتعلق بالبنية الأساسية من حيث هي نظام خلفي مغلق. ويبدو أن الانطلاق من مجتمع الشعوب لا يعدو أن يكون سوى دفع لمزيد من التراجع عن مهمة إيجاد نظرية تأخذ بعين الاعتبار العدالة الخلفية. ويجب، ضمن مستوى معين، أن يكون هناك نظام خلفي مغلق، ولأجل ذلك نحتاج إلى نظرية تأخذ بعين الاعتبار هذا الموضوع. نحن مستعدون على أتم وجه للتعامل مع هذه المشكلة من أجل مجتمع (وخير مثال على ذلك وضع الشعوب) منظورًا إليه على أنه نظام للتعاون الاجتماعي مكتف بذاته إلى حد ما ويمتلك ثقافة كاملة إلى حد ما. وإذا نجحنا في ذلك في مثل هذا المجتمع، يمكننا أن نحاول التوسع في نظريتنا الأولية ونعدلها في ضوء المباحث الجديدة.

العوارض ضمن هذا النظام. وتتأثر الاتفاقات الفعلية التي يتم الاهتداء إليها عندما يدرك الناس أن مكانتهم في المجتمع تتأثر بعوارض اجتماعية وطبيعية متباينة. وتعتمد المبادئ التي يقع تبنيها على السير الفعلي للأحداث التي تقع داخل بنية المجتمع المؤسسية. ولا يمكننا من خلال الاتفاقات الفعلية تجاوز حدود الأحداث أو إيجاد معيار يكون مستقلًا على نحو كاف.

ومن الواضح أيضًا لماذا على الشركاء، إذا فهمنا أنهم أشخاص أخلاقيون أحرار ومتساوون، أن يفكروا كما لو أنهم لا يعلمون سوى القليل عن أنفسهم (بالنظر إلى تقييدات حجاب الجهل). لأنه متى اتخذنا منحى مختلفًا، سنضطر إلى القبول بتداعيات التأثيرات المتنوعة والعميقة الطارئة على المبادئ التي تنظم علاقاتهم الاجتماعية كأشخاص. وهكذا نفترض أن الشركاء لا يعلمون مكانتهم في المجتمع، أو مكانتهم الطبقية أو وضعهم الاجتماعي، أو حظهم من توزيع المواهب والقدرات الطبيعية حسنًا أم سيئًا، وذلك كله ضمن المدى الطبيعي[1]. كما لا يعلم الشركاء أهدافهم النهائية ومصالحهم، أو تركيبتهم السيكولوجية الخاصة.

وأخيرًا، من أجل إقامة العدالة بين الأجيال (على سبيل المثال، في الاتفاق على مبدأ الادخار العادل)، فإن الشركاء، الذين يفترض أنهم ينتمون للجيل القائم، لا يعلمون شيئًا عن الوضع القائم للمجتمع. وليس لديهم أي معلومات عن مخزون الموارد الطبيعية أو الأصول الإنتاجية، أو مستوى التكنولوجيا، تتجاوز ما يمكن استنتاجه من افتراض تحقق ظروف العدالة. ولا يعلمون إن كان حظ جيلهم سيئًا أم حسنًا. ذلك أن الذين ينتمون للجيل القائم يتأثرون بتوصيف عام للوضع القائم للمجتمع حين يوافقون على طريقة التعامل مع بعضهم بعضًا ومع الأجيال التي ستأتي من بعدهم، ولم يأخذوا بعد في حسبانهم تداعيات الطوارئ التاريخية والعوارض الاجتماعية التي قد تحدث داخل البنية الأساسية. وهكذا

(1) يتحدد المدى الطبيعي كما يلي: بما أن المشكلة الأساسية للعدالة هي العلاقة بين أولئك الذين يشاركون بشكل كامل وفعال في المجتمع والذين يرتبطون فيما بينهم بشكل مباشر أو غير مباشر على مدى الحياة، فمن المعقول أن نفترض أن لدى الجميع حاجات بدنية وقدرات نفسية ضمن الحدود العادية. وهكذا، توضع مشكلة الرعاية الصحية الخاصة وكيفية علاج النقص العقلي جانبًا. إذا استطعنا تطوير نظرية فعالة حول هذا المدى الطبيعي، يمكننا بعد ذلك معالجة الحالات الأخرى.

نصل إلى حجاب سميك من الجهل وليس رقيقًا بحيث يجب أن يفهم الشركاء قدر المستطاع أنهم أشخاص أخلاقيون وفي تجرد من أيّ طارئ. وحتى نكون منصفين، فإن الحالة الأولية تفترض أن يكون الشركاء متناظرين، لأنهم أشخاص أخلاقيون ومتساوون: ويتميز كل منهم بالسمات الأساسية ذاتها. إننا ننطلق من وضع تنعدم فيه المعلومات، ولا نسمح إلا بالقدر الكافي من المعلومات التي تجعل من الاتفاق معقولًا، ولكنها تظل، رغم ذلك، مستقلة بشكل مناسب عن المصادفات التاريخية والطبيعية والاجتماعية. وهناك الكثير من المعلومات أكثر أهمية يمكن لها أن تتوافق مع الحياد، ولكن وجهة النظر الكانطية تتطلب أكثر من ذلك[1].

وهكذا، يتضح لنا معنى أن يكون العقد الاجتماعي افتراضيًا وليس تاريخيًا. ومردّ ذلك أن الاتفاق في الوضع البدئي يمثل نتيجة عملية تداول عقلانية في ظل ظروف مثالية وغير تاريخية تُعبِّر عن قيود معقولة معينة. لا توجد طريقة عملية بالفعل لتنفيذ هذه العملية التداولية والتأكد من أنها تتفق مع الشروط المفروضة. ولذلك، لا يمكن التحقق من النتيجة من خلال العدالة الإجرائية الخالصة التي تتحقق عبر مداولات الشركاء في بعض المناسبات الفعلية. وإنما يجب تحديد النتيجة من خلال التبرير بشكل تحليلي: أي يجب تمييز الوضع البدئي بدقة كافية بحيث يمكن إنشاؤه انطلاقًا من طبيعة الشركاء والوضع الذي يواجهونه حيث يُفضل تصور العدالة عبر توازن الأسباب. ويُكشف عن مضمون العدالة بواسطة التعقل: أي عن طريق حل مشكلة الاتفاق التي يطرحها الوضع البدئي.

وحتى نحتفظ بالتفسير الذي ندخل من خلاله في الوضع البدئي في الحاضر، يتم التعامل مع جميع مسائل العدالة من خلال القيود التي تنطبق على الذين ينتمون للجيل القائم. لننظر في مثال الادخار العادل: بما أن المجتمع هو نظام تعاون بين الأجيال مع مرور الزمن، فإن مبدأ الادخار ضروري. وبدلًا من تصور اتفاق مباشر (افتراضي وغير تاريخي) بين جميع الأجيال، يمكن مطالبة الشركاء بقبول مبدأ الادخار شرط أن تكون جميع الأجيال السابقة قد اعتمدته. وبالتالي، فإن المبدأ الصحيح هو أن أيّ أعضاء من أيّ جيل كان (وكذلك جميع الأجيال) سيتبنون

(1) أنا مدين **لجوشوا رابينوفيتش** Joshua Rabinowitz بشأن التمييز في حجاب الجهل بين سميك ورقيق.

المبدأ الذي يعتمده جيلهم والذي يتمنون أن تكون الأجيال السابقة قد اعتمدته (وأن تعتمده الأجيال اللاحقة)، بغض النظر عن امتداد هذه الأجيال في الزمن ماضيًا أو مستقبلًا[1].

وبمجرد أن نفهم هدفنا النظري بشكل صحيح، لن يشكل الطابع الافتراضي وغير التاريخي للوضع الأولي أيّ صعوبة. يمكننا، بمعنى ما، وفق التفسير الذي ندخل من خلاله في الوضع البدئي في الحاضر، أن ندخل هذه الحالة في أي لحظة ببساطة عن تبريرنا الأخلاقي للمبادئ الأولى وفقًا للقيود الإجرائية المنصوص عليها. إنَّ أحكامنا الموزونة جيدًا تقع على مستويات عديدة من العمومية، من الأكثر خصوصية إلى أكثرها تجريدًا. لذا إذا أكدنا الأحكام التي عبَّرت عنها هذه القيود، وبالتالي القيم المتجسدة في فكرة الإنصاف بين الأشخاص الأخلاقيين المتساوين، عند تبني المبادئ الأولى التي تنطبق على البنية الأساسية، فإننا نقول إننا نقبل القيود المفروضة على تصورات العدالة التي تترتب عن ذلك. إن الحالة الأولية هي محاولة لتمثل العناصر الصورية والعامة لفكرنا الأخلاقي وتوحيدها في بناء معقول وواضح من أجل استخدام هذه العناصر لتحديد ما هي المبادئ الأولى للعدالة الأكثر معقولية.

أختتم بالإشارة إلى أنه بمجرد أن نتبيّن الدور المميز للبنية الأساسية والذي تم تجريده من مختلف العوارض التي قد تنشأ داخلها من أجل إيجاد تصور مناسب للعدالة ينظمها، يبدو أن فكرة ما مثل فكرة الوضع البدئي لا مفر منها. إنها امتداد طبيعي لفكرة العقد الاجتماعي عندما تُتخذ البنية الأساسية موضوعًا أوليًا للعدالة.

---

(1) هذه الصيغة من الشروط للاتفاق على مبدأ الادخار هي الوحيدة التي تختلف عن تلك التي تحدثت عنها في كتاب **نظرية في العدالة**، ص 128وما بعدها، وص 291 وما بعدها، حيث لا يشترط في الشركاء التمني بأن تكون الأجيال السابقة قد اعتمدت المبدأ الذي تتبناه الأجيال القائمة. لذلك، على افتراض أن الأجيال إيثارية بشكل متبادل، لا شيء يلزمها برفض مبدأ الادخار على الإطلاق. ولمعالجة هذه الصعوبة، يتعيّن على الشركاء أن ينشغلوا بأحفادهم. وإذا كان هذا الشرط معقولًا، فإن الشرط المذكور أعلاه يتجاوز الصعوبة من دون أن يغيّر في فرضية الحوافز. كما أنه يحافظ على التفسير الذي ندخل من خلاله للوضع البدئي في الحاضر ويتسق مع حالة الامتثال الصارمة والنظرية المثالية عمومًا. أنا مدين **لتوماس ناجل وديريك بارفيت** Derek Parfit لهذه المراجعة؛ وهو شرط تقترحه **جين أنجلش** Jane English، التي تؤكد على علاقته مع النظرية المثالية. انظر مقالها:
«Justice Between Generations», p. 98.

الفقرة السابعة: السمات المميزة للاتفاق الأولي

وسأنظر الآن فيما يميز الاتفاق الأولي عن أيّ اتفاقات أخرى. ومرة أخرى، يكمن التفسير في الدور المميز للبنية الأساسية: يجب علينا التمييز بين الاتفاقات الخاصة التي تم الاهتداء إليها والجمعيات التي تشكلت داخل هذه البنية، وبين الاتفاق الأولي وعضويتنا في المجتمع كمواطنين. وللنظر أولًا في الاتفاقات الخاصة: عادة ما تستند هذه إلى الأصول والقدرات والمصالح المعروفة (أو المحتملة) للشركاء، كما تحققت في المؤسسات الخلفية. قد نفترض أن كل طرف، سواء كان فردًا أو جمعية، لديه بدائل مختلفة مفتوحة أمامه، بحيث يمكنه مقارنة المزايا والعيوب المحتملة لهذه البدائل وأن يتصرف بناءً على ذلك. ويمكن، في ظل ظروف معينة، تقدير مساهمة شخص ما في مشروع مشترك، أو في جمعية دائمة: لنا أن نلاحظ ببساطة ما عسى أن يكون حال هذا المشروع المشترك أو الجمعية من دون مشاركة ذلك الشخص، وبذلك نقيس قيمته بالنسبة للمشروع أو الجمعية. ويتم التحقق من قيمة الامتيازات الناجمة عن انضمام الأفراد إلى المشروع أو الجمعية مقارنة مع إمكانياتهم الخاصة. ومن ثم يتم الاهتداء إلى اتفاقات معينة في سياق الأشكال والعلاقات القائمة والمتوقعة داخل البنية الأساسية؛ وهذه الأشكال هي التي توفر أساسًا للحسابات التعاقدية.

إن سياق العقد الاجتماعي مختلف بشكل لافت للنظر، ويجب أن يأخذ بعين الاعتبار ثلاث حقائق، من بين حقائق أخرى: ألا وهي أن العضوية في مجتمعنا مُعطاة، وأنه لا يمكننا أن نعرف ما عسانا نكون لو أننا لم ننتمِ إليه (ربما تفتقر الفكرة في حد ذاتها إلى المعنى)، وأن المجتمع ككل ليس له غايات أو تراتبية لها على نحو ما هو عليه بالنسبة للجمعيات وللأفراد. ويتضح نطاق هذه الحقائق بمجرد أن نعتبر العقد الاجتماعي اتفاقًا عاديًا وحين نتساءل كيف جرت المداولات التي قادت إليه. وبما أن العضوية في المجتمع تُعطى للشركاء، فليس هناك شك في أنهم سيقارنون بين الامتيازات التي يوفرها لهم ذلك المجتمع وتلك التي قد توفرها لهم مجتمعات أخرى. وعلاوة على ذلك، لا توجد طريقة لتحديد مساهمة أحدهم المحتملة في المجتمع الذي لم يصبح بعد عضوًا فيها؛ وليس بالإمكان

تقييم تلك المساهمة المحتملة، وعلى أية حال لا علاقة لها بحالتهم القائمة. ليس هذا فقط، ولكن من وجهة نظر المجتمع ككل تجاه أي عضو من أعضائه، لا توجد مجموعة من الغايات المتفق عليها يمكن على ضوئها تقييم المساهمة الاجتماعية المحتملة للفرد. للجمعيات والأفراد مثل هذه الغايات، وأما مجتمعًا حسن التنظيم فلا. ورغم أنه هدفه تحقيق العدالة لجميع مواطنيه، إلا أن ذلك ليس هدفًا تُصنف بموجبه مساهماتهم المتوقعة وعلى أساسه يحدد دورهم الاجتماعي أو قيمتهم من الناحية الاجتماعية. إن فكرة مساهمة الفرد في المجتمع منظورًا إليه كجمعية (بحيث يحق للمجتمع أن يقدم شروطًا للانضمام مستمدة من أهداف هؤلاء الأعضاء المنخرطين في الجمعية أصلًا) لا مكان لها في وجهة نظر كانطية. ومن الضروري إذن أن يتأول العقد الاجتماعي بطريقة خاصة تميزه عن الاتفاقات الأخرى.

ويتم ذلك في نظرية العدالة إنصافًا عن طريق إنشاء فكرة الموقع البدئي. يجب أن يعكس هذا الإنشاء التناقضات الأساسية التي تمت ملاحظتها للتو ويجب عليه توفير العناصر المفقودة من أجل الاهتداء إلى اتفاق عقلاني مع أن نأخذ في الاعتبار أيضًا الحقائق الثلاث التي عددناها في الفقرة السابقة. وفي علاقة بالحقيقة الأولى، يفترض الشركاء في الوضع البدئي أن عضويتهم في مجتمعهم ثابتة. ويعكس هذا الافتراض حقيقة أننا نولد في مجتمعنا، وفي إطاره نحقق واحدة من صور عديدة ممكنة لشخصيتنا. ومن ثم فمسألة دخولنا في مجتمع آخر غير مطروحة. وبالتالي، فإن مهمة الشركاء هي الاتفاق على المبادئ التي تصلح للبنية الأساسية للمجتمع والتي يُفترض أنها ستوجه حياتهم. ولما كانت المبادئ التي يقع تبنيها ستسمح من دون شك بالهجرة (بحسب المؤهلات المناسبة)، فإنها لن تسمح بالترتيبات التي لن تكون عادلة إلا إذا تم السماح بالهجرة. إن ارتباطاتنا بالأشخاص والأماكن، والجمعيات والمجتمعات، وكذلك الروابط الثقافية، عادة ما تكون قوية للغاية بحيث لا يمكن الاستغناء عنها، وهذه الحقيقة لا ينبغي الاستهانة بها. وبالتالي، فإن حق الهجرة لا يؤثر على ما يعتبر بنية أساسية عادلة، لأن هذا البنية يُنظر إليها على أنها إطار يولد فيه الناس ويتوقع منهم أن يعيشوا حياة كاملة.

وإذا تحولنا إلى الحقيقة الثانية المشار إليها أعلاه، نلاحظ أن حجاب الجهل لا يضمن العدالة بين الأشخاص الأخلاقيين المتساوين فحسب، ولكنه إذ يستبعد المعلومات المتعلقة بالمصالح والقدرات الفعلية للشركاء، فإنه يتناسب أيضًا مع حقيقة أنه بغض النظر عن مكانتنا في التاريخ والمجتمع، فإن قدراتنا المحتملة لا يمكن معرفتها ومصالحنا وشخصيتنا لم تتشكل بعد. وبالتالي، فإن الحالة الأولية تفترض بشكل مناسب أن طبيعتنا ككائنات معقولة ومسؤولة بغض النظر عن المجتمع ليست سوى احتمال لمجموعة كاملة من الإمكانيات. وأخيرًا وفي علاقة بالحقيقة الثالثة، لا توجد غايات اجتماعية باستثناء تلك التي تحددها مبادئ العدالة نفسها، أو التي تأذن بها؛ لكن هذه المبادئ لم يتم تبنيها بعد.

ومع ذلك، على الرغم من أن الحسابات التي تؤثر عادة على الاتفاقات داخل المجتمع لا مكان لها في الوضع البدئي، فإن الجوانب الأخرى من هذه الحالة الأولية توفر بيئة لمداولات عقلانية. وبالتالي، فإن البدائل لا توفر فرصًا للانضمام إلى مجتمعات أخرى، بل قائمة من تصورات للعدالة غايتها تنظيم البنية الأساسية للمجتمع الذي ننتمي إليه. وتتشكل مصالح الشركاء وتفضيلاتهم من خلال رغبتهم في الخيرات الأولية[1]. إن غاياتهم وأهدافهم النهائية الخاصة قد تشكلت بالفعل، رغم أنهم لا يعلمون عنها شيئًا؛ وهذه المصالح التي تم تشكيلها بالفعل، فضلًا عن الظروف الضرورية لتأمين الشخصية الأخلاقية، هي التي يسعون إلى حمايتها من خلال تصنيف التصورات المقترحة على أساس تفضيلهم (في الوضع البدئي) للخيرات الأولية. وأخيرًا، توفر النظرية الاجتماعية العامة أساسًا كافيًا لتقدير جدوى وتبعات التصورات البديلة للعدالة. وفي ضوء هذه الجوانب من الوضع البدئي، يمكن تبني فكرة العقد الاجتماعي كمشروع عقلاني رغم طبيعة هذا الاتفاق غير العادية.

---

(1) تُعرَّف هذه الخيرات بأنها أشياء، من وجهة نظر الوضع البدئي، من العقلاني أن يرغب فيها الشركاء مهما كانت غاياتهم النهائية (التي لا يعلون عنها شيئًا). إنها بمنزلة وسائل عامة، إن جاز التعبير، من أجل تحقيق جميع الأهداف العقلانية أو معظمها. انظر كتاب **نظرية في العدالة**، ص 92-95، 396، 433.

الفقرة الثامنة: الطبيعة الاجتماعية للعلاقات البشرية

للنظر الآن في ثلاثة طرق ينعكس فيها الجانب الاجتماعي للعلاقات الإنسانية في مضمون مبادئ العدالة نفسها. أولًا، لا يميز مبدأ التباين (الذي يحكم اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية) بين ما يحصل عليه الأفراد كأعضاء في المجتمع وما كانوا سيحصلون عليه لو لم يكونوا أعضاءً فيه[1]. وفي الواقع، لا معنى لأن يتجاوز قسط الفرد من المنافع الاجتماعية ما كان يمكن أن يحصل عليه اعتبارًا لمكانته في مجتمع آخر أو في حالة الطبيعة. يمكننا، إذا أردنا، إدخال حالة الطبيعة عند بلورة حجة الوضع البدئي فيما يتعلق بما يسمى نقطة عدم التوافق. يمكن تحديد هذه النقطة على أنها الأنانية المعممة وتبعاتها، وهي بمنزلة حالة الطبيعة[2]. غير أن هذه الظروف لا تحدد حالة بعينها. كل ما هو معروف في الوضع البدئي هو أن كل تصورات العدالة المتاحة للشركاء لها نتائج تتفوق على الأنانية المعممة. ولا يتعلق الأمر بتحديد مساهمة كل شخص في المجتمع، أو بتحديد مقدار المنافع التي قد يحصل عليها عندما لا ينتمي إليه، ومن ثم ينبغي تكييف المنافع الاجتماعية للمواطنين على ضوء هذه التقديرات. ورغم أننا قد نستخلص هذا النوع من التمييز من وضعية الجمعيات داخل المجتمع، إلا أن الحسابات الموازية عند تبني المبادئ التي تصلح البنية الأساسية لا أساس لها. ليس لوضعنا في مجتمعات أخرى، أو في حالة طبيعة، أي دور في تقييم تصورات العدالة. ومن الواضح أن هذه التصورات ليست لها أهمية تذكر في تطبيق مبدأي العدالة.

وثانيًا، وفيما له علاقة بما سبق، فإن مبدأي العدالة ينظمان الطريقة التي نحصل

---

(1) يتمثل أحد أهداف الفقرتين 7 ـ 8 في الإشارة إلى الرد على نقد **ديفيد غوتييه** David Gauthier المميز لمبدأ التباين

«Justice and Natural Endowment», *Social Theory Practice* 3 (1974): 3-26.

استندت إلى مناقشته هنا لأن حجته تعتمد على قدرته على التمييز بين ما يحصل عليه الأفراد كأعضاء في المجتمع وما كان سيحصلون عليه في حالة الطبيعة. إذا كان هذا التمييز لا معنى له، فأنا أعتقد أن الطريقة واضحة للرد على اعتراض **غوتييه**. وبطبيعة الحال، هناك الكثير الذي يتعين قوله. وعلى أي حال، أتفق تمامًا مع ملاحظاته في الصفحة 25. ويتمثل الهدف من مناقشتي في معظمها في بيان الطريقة التي يمكن من خلالها بلورة وجهة نظر عقد كانطية تتفق معها.

(2) انظر كتاب **نظرية في العدالة**، ص 136، 147، 80

من خلالها على المزايا المستحقة مقابل مساهمات في الجمعيات، أو في أشكال أخرى من التعاون، ضمن البنية الأساسية. وكما رأينا، تقيّم هذه المساهمات على أساس الأهداف الخاصة للأفراد والجمعيات؛ وتتأثر مساهمات الناس في جزء منها بجهودهم وإنجازاتهم وفي جزئها الآخر بالظروف الاجتماعية والصدف. لا يمكن تحديد المساهمات إلا على أنها مساهمات في هذه الجمعية أو تلك في هذه الحالة أو تلك. وتعكس هذه المساهمات منفعة الفرد الحدية لمجموعة معينة. ولا ينبغي أن نخلط بين هذه المساهمات وبين مساهمات الأفراد لفائدة المجتمع في حد ذاته، أو بينها وبين قيمة المواطنين كأعضاء فيه. لا يعتبر حاصل المزايا المستحقة للفرد، أو حتى مساهماته من دون عوض في الجمعيات داخل المجتمع، مساهمة في المجتمع. وبحسب وجهة نظر كانطية، لا مكان لفكرة التوازي بين مساهمة الفرد في المجتمع ومساهمته في الجمعيات داخل المجتمع. ومهما قارنّا بين قيمة المواطنين، فإن قيمتهم في مجتمع عادل وحسن التنظيم تظل دائمًا متساوية[1]. وتنعكس هذه المساواة في نظام الحريات الأساسية وفي المساواة المنصفة في الفرص، وفي تطبيقات مبدأ التباين[2].

ثالثًا، وأخيرًا، أذكر أنه من وجهة نظر كانطية، يعتبر الشركاء أشخاصًا أخلاقيين أحرارًا ومتساوين. وحين نقول بأنهم أشخاص أخلاقيون فذلك معناه أن لهم تصورًا للخير (نظام الغايات النهائية) والقدرة على فهم تصور للعدالة ومتابعته في حياتهم (الإحساس بالعدالة). وعليه يمكن تفسير حرية الأشخاص الأخلاقيين تحت عنوانين: أولًا، كأشخاص أحرار، يعتبرون أن لهم مصلحة عليا في تنظيم جميع مصالحهم الأخرى، حتى مصالحهم الأساسية، وفق مقتضى العقل، أي عن طريق مبادئ عقلانية ومعقولة تعبّر عن استقلاليتهم الذاتية. وعلاوة على ذلك، لا ينظر الأشخاص الأحرار لأنفسهم على أنهم منشدّون على نحو وثيق بأي غاية

(1) إن قيمة المواطنين في مجتمع حسن التنظيم متساوية دائمًا على افتراض أن الجميع في هذا المجتمع يمتثلون لمؤسسات عادلة وأن ويضطلعون بحقوقهم وواجباتهم، عندما يكون ذلك مناسبًا، من خلال إحساس قوي بالعدالة. لا تنشأ اللامساواة عن القيمة الأخلاقية غير المتساوية؛ تفسيرها يكمن في موضع آخر.

(2) انظر أدناه، المقطع الأول من الفقرة التاسعة.

نهائية معينة، أو طائفة من هذه الغايات، ولكنهم يعتبرون أنفسهم دائمًا قادرين على تقييم ومراجعة أهدافهم في ضوء الاعتبارات المعقولة. وثانيًا، نفترض أن الأشخاص الأحرار هم المسؤولون عن مصالحهم وغاياتهم: فهم قادرون على التحكم في حاجاتهم ورغباتهم ومراجعتها، ويتحملون مسؤولية ذلك متى دعت الظروف[1].

إن الحرية المطبقة على المؤسسات الاجتماعية تعني إذن نمطًا معينًا من الحقوق والحريات. وتعني الحرية المتساوية أن بعض الحريات والفرص الأساسية متساوية وأن أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية تنظمها مبادئ يتم تعديلها بشكل مناسب لتأمين القيمة المنصفة لهذه الحريات. ومن الواضح بحسب التحديدات السابقة للحرية كما هي مطبقة على الأشخاص الأخلاقيين والأشكال الاجتماعية، أن الأشخاص الأحرار والمتساوين لا ينظر إليهم على أنهم أولئك الذين تستجيب علاقاتهم الاجتماعية للمبادئ التي يُتفق عليها في الوضع البدئي. لأن من شأن ذلك أن يُقوِّض الحجة التي تؤيد هذه المبادئ وهي حجة تستمد متانتها من كون هذه المبادئ هي التي سيقع تبنيها. ولكن بمجرد وصف الشركاء بمصطلحات ذات دلالات مؤسسية، اعتبارًا لدور البنية الأساسية، ليس من قبيل المصادفة أن المبادئ الأولى للعدالة تنطبق مباشرة على البنية الأساسية. إن حرية الأشخاص الأخلاقيين وتساويهم يتطلبان شكلًا عموميًا، ومضمون مبدأي العدالة يستجيب لهذا التوقع. وهذا يتناقض، على سبيل المثال، مع المنفعية الكلاسيكية، التي تعتبر أن ما هو أساسي هو القدرة على المتعة والألم، أو على خوض بعض التجارب القيّمة في حد ذاتها، التي تحدد بطريقة لا تتطلب دلالة مؤسسية معينة، رغم أن بعض الأشكال الاجتماعية بطبيعة الحال تتفوق على أشكال أخرى كوسائل أكثر فعالية لتحقيق أكبر رصيد صافٍ للسعادة، أو أكبر حاصل للقيمة.

(1) وردت هذه الملاحظات خاصة في
«Reply to Alexander and Musgrave», *Quarterly journal of economics* 88 (November 1974):639-43.

الفقرة التاسعة: نموذج مثالي للبنية الأساسية

نأتي الآن إلى النقطة الرابعة والأخيرة (انظر نهاية الفقرة 1)، وتتمثل في أنه رغم أن المجتمع قد يعتمد بشكل معقول على عنصر كبير من العدالة الإجرائية الخالصة في توزيع الأنصبة، يجب أن يتضمن تصور العدالة شكلًا مثاليًا للبنية الأساسية في ضوئها تكون النتائج المتراكمة للتدابير الاجتماعية الجارية محدودة وتخضع للتعديل باستمرار[1].

إذن، بالنظر إلى الدور الخاص للبنية الأساسية، من الطبيعي طرح السؤال التالي: من خلال أي مبدأ يمكن للأفراد المعنويين الأحرار والمتساوين أن يتقبلوا حقيقة أن أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية تتأثر بعمق بالثروة الاجتماعية، والعوارض الطبيعية والتاريخية؟ وبما أن الشركاء يعتبرون أنفسهم أشخاصًا، فإن المنطلق الواضح بالنسبة إليهم هو أن يفترضوا أن جميع الخيرات الاجتماعية الأساسية، بما في ذلك الدخل والثروة، يجب أن تكون متساوية: يجب أن يكون لكل فرد نصيب متساو. ولكن يتعيّن عليهم أن يأخذوا بعين الاعتبار المتطلبات المؤسسية والنجاعة الاقتصادية. وبالتالي من غير المعقول التوقف عند القسمة المتساوية. يجب أن تسمح البنية الأساسية باللامساواة المؤسسية والاقتصادية ما دامت تساهم في تحسين وضع الجميع، بما في ذلك الأقل حظًا، شريطة أن تكون أوجه اللامساواة هذه متسقة مع الحرية المتساوية والمساواة المنصفة في الفرص. ولما كانوا ينطلقون من الأنصبة المتساوية، فإن أولئك الذين يستفيدون أقل (معيارهم المرجعي القسمة المتساوية) يتمتعون، إن جاز التعبير، بحق النقض. وبذلك يصل الشركاء إلى مبدأ التباين. إذن تقبل القسمة المتساوية على أنها معيار مرجعي لأنها تعكس الطريقة التي تعين وضع الناس عندما يتم تمثيلهم كأشخاص أخلاقيين أحرار ومتساوين. ومن بين هؤلاء الأشخاص، أولئك الذين كسبوا أكثر من غيرهم، الذين يتوجب عليهم أن يتصرفوا بطريقة تساهم في تحسين وضع أولئك الذين كسبوا أقل. وتشير هذه الاعتبارات الحدسية إلى أن مبدأ التباين هو المعيار

---

(1) حول العدالة الإجرائية الخالصة، انظر
Theory, pp. 84-89, 310-15 ; and also pp. 64, 66, 72ff.,79, 274-80, 305-10.

المناسب للتحكم في أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية.

لفهم مبدأ التباين يجب مراعاة العديد من الأمور. أولًا، يشتمل مبدآ العدالة اللذان لا ينفصلان عن عنصر مهم في العدالة الإجرائية الخالصة في التحديد الفعلي لتوزيع الأنصبة. إنهما ينطبقان على البنية الأساسية ونظامها في الحصول على المزايا المستحقة؛ ضمن حدود مناسبة، مهما كانت نتائج توزيع الأنصبة عادلة. لا يمكن الوصول إلى التوزيع العادل إلا من خلال التحقق الفعلي لإجراءات اجتماعية منصفة مع مرور الزمن، يتم بموجبها، وفقًا للقواعد المعلنة عموميًا، الحصول على المزايا المستحقة واحترامها. وتلك السمات هي التي تميز العدالة الإجرائية الخالصة. لذلك لن نظفر بإجابة إذا ما تساءلنا باختصار عما إذا كان توزيع لمخزون معين من الأشياء بين أفراد معينين رغباتهم وتفضيلاتهم معروفة يمكن أن يكون أكثر عدالة من غيره[1].

وبالتالي، فإن مبادئ العدالة، وخاصة مبدأ التباين، تنطبق على المبادئ والسياسات العامة الرئيسة التي تحكم اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية. وهي تعمل على تعديل نظام الحقوق والإيرادات وتحقيق التوازن بين القواعد والمبادئ اليومية المعتادة التي يستخدمها هذا النظام. وينطبق مبدأ التباين، على سبيل المثال، على ضرائب الدخل والملكية، والسياسة المالية والاقتصادية. وهو ينطبق على النظام المعلن للقانون العام والتشريعات وليس على معاملات أو توزيعات معينة، ولا على قرارات الأفراد والجمعيات، بل على السياق المؤسسي الذي تتم فيه هذه المعاملات والقرارات. ليس هناك تداخلات غير معلنة وغير منتظرة مع توقعات المواطنين وحيازاتهم. يتم الحصول على المزايا المستحقة واحترامها وفقًا لما ينص عليه نظام القواعد المعلنة. إن الضرائب والقيود متوقعة من حيث المبدأ ويمكن الحصول على الحيازات شرط إجراء بعض عمليات التحويل وإعادة التوزيع. إن الاعتراض على أن مبدأ التباين يفرض إجراء تعديلات مستمرة على توزيعات معينة، والتداخل المتقلب مع المعاملات الخاصة يستند إلى سوء فهم.

---

(1) المرجع نفسه، ص 88.

ومرة أخرى، لا يؤكد مبدآ العدالة على أن يتطابق التوزيع الفعلي في أي وقت (أو مع مرور الوقت) مع أي نمط يمكن معاينته مثل المساواة، أو أن درجة اللامساواة المحسوبة انطلاقًا من التوزيع تقع ضمن نطاق معين، مثل قيم **مُعامل جيني**[1] Gini coefficient. ويُفترض أن أوجه اللامساواة (المسموح بها) يجب أن تقدم مساهمة وظيفية معينة في توقعات الأقل حظًا، حيث تكون هذه المساهمة الوظيفية ناتجة عن آلية اشتغال نظام المزايا المستحقة الذي تفترضه المؤسسات العمومية. غير أن الهدف لا يتمثل في القضاء على عوارض الحياة الاجتماعية، لأن بعضها لا مفر منه. وهكذا حتى لو بدا توزيع متساو للأصول الطبيعية أكثر انسجامًا مع مساواة الأشخاص الأحرار، فإن مسألة إعادة توزيع هذه الأصول (التي يمكن تصورها) لا تُثار، لأنها تتعارض مع حرمة الشخص. ولا نحتاج إلى وضع أي افتراضات محددة حول مدى التباينات الطبيعية الكبيرة؛ نحن نفترض فقط أنها تتأثر بالعديد من العوارض على مدار الحياة. يجب على المؤسسات تنظيم التعاون الاجتماعي بحيث تشجع الجهود البناءة. وإن لنا الحق في قدراتنا الطبيعية وفي كل ما نستحق من مزايا تنتج عن مشاركتنا في إجراءات اجتماعية منصفة. وتكمن المشكلة، بطبيعة الحال، في الطريقة التي يعيّن من خلالها هذه الإجراءات. ويعبر المبدآن عن فكرة أنه لا ينبغي أن يكون لأي شخص أقل مما يتلقاه في قسمة متساوية للخيرات الأولية، وأنه عندما تسمح ثمار التعاون الاجتماعي بتحسين أوضاع الجميع، فإن أوجه اللامساواة القائمة يجب أن تكون في صالح أولئك الذين لم يتحسن وضعهم كثيرًا، إذا اتخذنا من القسمة المتساوية معيارًا مرجعيًا.

كما يحدد المبدآن شكلًا مثاليًا للبنية الأساسية في ضوء التدابير المؤسسية والإجرائية التي تخضع للتقييد والتعديل باستمرار. من بين هذه القيود المفروضة على تراكم الممتلكات (خاصة إذا تعلقت الممتلكات بالأصول الإنتاجية) تلك المستمدة من متطلبات القيمة المنصفة للحرية السياسية والمساواة المنصفة في الفرص، وتلك القائمة على اعتبارات الاستقرار والحسد المبرر وكلها مرتبطة

(1) حول هذا المقياس ومقاييس أخرى للامساواة، انظر
A. K. Sen, On Economic Inequality (New York: W. W. Norton, 1973), chap. 2.

بالخير الأولي لاحترام الـذات[1]. إننا نحتاج إلى مِثل ذلك الشكل المثالي من أجل القيام بالتعديلات الضرورية لتأمين العدالة الخلفية. وكما رأينا (في الفقرة 4)، حتى لو تصرف الجميع بإنصاف أي عبر اتباع القواعد التي يكون فرضها على الأفراد معقولًا وعمليًا، فإن نتيجة العديد من المعاملات المنفصلة ستؤدي في النهاية إلى تقويض العدالة الخلفية. وهذا واضح عندما ننظر إلى المجتمع، كما ينبغي، كنظام للتعاون عبر الأجيال. وهكذا حتى في مجتمع حسن التنظيم، عادة ما تكون التعديلات في البنية الأساسية ضرورية. ولذا يجب وضع تقسيم مؤسسي للعمل بين البنية الأساسية والقواعد التي تنطبق مباشرة على معاملات معينة. ويُترك للأفراد وللجمعيات حرية تحقيق أهدافهم في إطار المؤسسات الخلفية التي تتخذ الإجراءات الضرورية لتأمين بنية أساسية عادلة.

لا تنهض الحاجة إلى مثل أعلى بنائي لتحديد القيود وتوجيه التعديلات على اللاعدالة. وحتى عند الامتثال الصارم لجميع القواعد المعقولة والعملية، فإن مثل هذه التعديلات تظل ضرورية باستمرار. ولعل ما يؤكد هذه الحاجة هو أن السياسة الفعلية والحياة الاجتماعية غالبًا ما يسودها الكثير من اللاعدالة. وإن النظرية الإجرائية الخالصة التي لا تتضمن مبادئ بنيوية لنظام اجتماعي عادل لا فائدة ترجى منها في عالمنا، حيث يكون الهدف السياسي هو القضاء على اللاعدالة وتوجيه التغيير نحو بنية أساسية عادلة. يجب أن يحدد تصور العدالة المبادئ البنائية الضرورية ويشير إلى الاتجاه العام للممارسة السياسية. وفي غياب مثل هذا الشكل المثالي للمؤسسات الخلفية، لا يوجد أساس عقلاني للتعديل المستمر للمسار الاجتماعي من أجل تأمين العدالة الخلفية، ولا للقضاء على اللاعدالة القائمة. وهكذا فإن النظرية المثالية، التي تحدد بنية أساسية عادلة على نحو كامل، هي مكمل ضروري للنظرية غير المثالية التي من دونها تصبح الرغبة في التغيير بلا هدف.

(1) Theory, pp. 224-27, 277f., 5 34-37, 543-46.

الفقرة العاشرة: الرد على النقد الهيغلي

وبهذا تكتمل مناقشتي للنقاط الأربع المذكورة في نهاية الفقرة 1. وتتمثل إحدى نتائج ما قيل في الرد على النزعة المثالية. المشكلة هي: من أجل الاهتداء إلى التصور الكانطي للعدالة، يبدو من المستحسن فصل بنية نظرية كانط عن خلفيتها في المثالية المتعالية وتفسيرها تفسيرًا إجرائيًا عن طريق إنشاء الوضع البدئي. (هذا الفصل مهم طالما أنه يجب أن يمكّننا من معرفة المدى الذي يمكن فيه تفسير نظرية كانط تفسيرًا إجرائيًا ضمن إطار تجريبي معقول). ولكن لتحقيق هذا الهدف علينا أن نبيّن أن إنشاء الوضع البدئي، الذي يستخدم فكرة العقد الاجتماعي، يتمنع عن الاعتراضات المقنعة التي رفعها المثاليون في وجه تقليد العقد في أيامهم.

وهكذا اعتقد هيغل أن هذه النظرية تخلط بين المجتمع والدولة وبين جمعية من الأشخاص العاديين. وهو ما قادها إلى تحديد مضمون القانون العام وشكله العام أكثر من اللازم من خلال المصالح الفردية الخاصة والطارئة والاهتمامات الشخصية للأفراد؛ وأنها لا تعير معنى لما إذا كنا نولد في مجتمع وننتمي إليه. فبالنسبة لهيغل، تعتبر نظرية العقد الاجتماعي امتدادًا غير شرعي ومن دون تبصر للأفكار التي تنتمي إلى (ما أسماه) «المجتمع المدني». وكان هناك اعتراض آخر على أن نظرية العقد الاجتماعي لم تعترف بالطابع الاجتماعي للبشر وتعتمد على عزوها إلى بعض القدرات الطبيعية الثابتة والرغبات الخاصة المستقلة عن المجتمع والسابقة عنه لاعتبارات نظرية[1].

لقد حاولت الردّ على هذه الانتقادات أولًا بالتأكيد على أن موضوع العدالة الأولي هو بنية المجتمع الأساسية التي تتمثل مهمتها الأساسية في إقامة العدالة الخلفية (الفقرتين 4-5). ورغم أن هذا الإدعاء يمكن أن يبدو للوهلة الأولى كامتياز، إلا أنه ليس كذلك: ففي الوضع البدئي يدرك الأشخاص الأخلاقيون والأحرار والمتساوون حالة من الاتفاق المنصف ومن ثم الاهتداء إلى اتفاق عقلاني. وينهض هذا التوصيف على تصور أشخاص أخلاقيين وأحرار ومتساوين

(1) The Philosophy of Right, translated by T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942), pp. 58f., 70f., 156f., 186.

بطريقة معينة وعلى تفسير رغباتهم وحاجاتهم (لأغراض الحجة في الوضع البدئي) على أساس عرض لقائمة من الخيرات الأولية. ومن المؤكد أنه يجب أن نميز بين الاتفاق حول تصور العدالة وبين جميع الاتفاقات الأخرى، لكن هذا المقتضى ليس مفاجئًا: يجب أن نتوقع أن يكون للاتفاق الذي يرسخ المبادئ التي تنطبق على البنية الأساسية سمات تميزه عن جميع الاتفاقات المبرمة في إطارها (الفقرتين 6-7). وأخيرًا، أشرت إلى الطريقة التي يمكن لنظرية العدالة إنصافًا أن تستوعب من خلالها الطبيعة الاجتماعية للبشر (الفقرة 8). وفي الآن ذاته، بما أن هذا التصور ينطلق من أساس فرداني بامتياز (يُنظر إلى الوضع البدئي على أنه علاقة منصفة بين الأشخاص الأخلاقيين والأحرار والمتساوين)، فهو تصور أخلاقي يوفر فضاءً مناسبًا للقيم الاجتماعية من دون التضحية بحرية الشخص وحرمته.

قد لا تستطيع النظريات التعاقدية الأخرى أن ترد على النقد الصادر عن النظرية المثالية. فالنظريات التي تعتبر أن العقد الاجتماعي تاريخي، مثل نظريتي هوبز ولوك، أو النظرية الليبرتاريانية، رغم اختلافاتها العميقة، تبدو جميعًا عرضة لهذا النقد. أولًا، بما أن العقد الاجتماعي يتم بين أشخاص في حالة الطبيعة (هوبز ولوك)، أو أن يتفق الأفراد على أن يصبحوا عملاء لوكالة الحماية المهيمنة (حسب التصور الليبرتارياني)، يبدو أنه لا مفر من أن تتأثر شروط من هذه الاتفاقات، أو الظروف التي يصادقون عليها إلى حد كبير بالعوارض والطوارئ التي قد يتعرض لها العقد الافتراضي التاريخي العادل الذي يعجز عن تأمين العدالة الخلفية أو التوجه إليها. وتتضح هذه الصعوبة بشكل لافت في نظرية **لوك**. وليس لجميع أعضاء المجتمع الذين يتبعون الميثاق الاجتماعي حقوق سياسية متساوية: ويتمتع المواطنون المالكون بالحق بينما يُحرم منه غير المالكين الذين لا يحق له أيضًا ممارسة السلطة السياسية[1]. ويُفترض أن التراكمات المتنوعة للعقد الافتراضي التاريخي العادل على مر الأجيال قد خلفت وراءها الكثير من الأشخاص من دون ملكية وليس ذلك ذنبهم؛ ورغم أن العقد الاجتماعي وما ترتب عنه من تفويض للسلطة السياسية عقلانيان تمامًا من وجهة نظرهم، ولا يتناقض مع واجباتهم تجاه

(1) Second Treatise of Government, §§ 140 and 158.

الله، فإنه لا يؤمّن لهم هذه الحقوق السياسية الأساسية. ومن وجهة نظر كانطية، فإن نظرية لوك تُخضع بشكل غير مناسب العلاقات الاجتماعية للأشخاص الأخلاقيين إلى طوارئ تاريخية واجتماعية غريبة عن حريتهم ومساواتهم وقد تؤدي في نهاية المطاف إلى تقوضهما. إن القيود التي يفرضها لوك على العقد الافتراضي التاريخي ليست قوية بما يكفي لتحديد تصور للعدالة الخلفية يقبله الأشخاص الأخلاقيون الأحرار والمتساوون. ويمكن تحقيق ذلك من خلال افتراض أن الميثاق الاجتماعي يجب أن يتم مباشرة بعد خلق البشر كأشخاص أحرار ومتساوين في حالة الطبيعة. وإذا افترضنا أن وضعهم في علاقة بعض ببعض يمثل حريتهم ومساواتهم بشكل مناسب، وأن الله (كما يعتقد لوك) لم يفوّض لأحد الحق في ممارسة السلطة السياسية، فيُفترض أنهم يعترفون بالمبادئ التي تضمن الحقوق الأساسية المتساوية (بما في ذلك الحقوق السياسية) للجميع طوال العقد التاريخي اللاحق في جميع مراحله. ومن شأن هذا التأويل لنظرية لوك أن يجعلها نظرية افتراضية غير تاريخية عندما نفترض أن الناس خلال المرحلة المعنية كانوا مشتتين بشكل كبير بحيث لم يكن ممكنًا أن ينشأ بينهم أي اتفاق. وإذ لم يأخذ لوك هذه الإمكانية في حسبانه فذلك يؤكد الجانب التاريخي لنظريته[1].

وقد افترضت أيضًا أن أي نظرية تعاقدية يجب أن تعترف بأن تقسيم العمل ضروري بين إجراءات البنية الأساسية من أجل تأمين العدالة الخلفية وتحديد وإنفاذ القواعد التي تنطبق بشكل مباشر على الأفراد والجمعيات، وتحكم معاملاتهم الخاصة بواسطة النظام القانوني. وأخيرًا، لا جدوى من استخدام نظرية العقد الكانطية للتناقض بين وضع الأفراد في حالة الطبيعة ووضعهم في المجتمع. وينتمي هذا النوع من المقارنة فقط إلى الاتفاقات الموقعة في إطار مؤسسات خلفية وليس له دور في تحديد الحقوق الأساسية لأفراد المجتمع. علاوة على ذلك، يجب أن يرتكز أي معيار للمقارنة بين المزايا النسبية للمواطنين على علاقاتهم القائمة وطريقة اشتغال المؤسسات الاجتماعية الآن، وليس على الطريقة التي حسّن من

(1) أنا مدين بشأن هذه الطريقة في مقاربة الجانب التاريخي لنظرية **لوك** للكاتب **كوينتين سكينر** Quentin Skinner.

خلالها التسلسل التاريخي الفعلي (أو تسلسل افتراضي عادل) للمعاملات عبر الأجيال في الماضي (أو سيحسن) ظروف الجميع مقارنة مع حالة الطبيعة الأولية (أو الافتراضية).

ليس هدفي ها هنا انتقاد نظريات العقد الأخرى لأن ذلك يتطلب مناقشة منفصلة. وإنما حاولت أن أشرح لماذا تتخذ نظرية العدالة من البنية الأساسية موضوعًا أوليًا للعدالة، وأن أطوّر نظرية خاصة بهذه الحالة. ونظرًا للسمات الفريدة لهذه البنية ودورها، يجب تحويل فكرة الاتفاق على نحو مناسب إذا أردنا أن يتحقق القصد من النسخة الكانطية لنظرية العقد. لقد سعت لبيان الطريقة التي يمكن من خلالها إجراء التحولات الضرورية.

الدرس الثامن

الحريات الأساسية وأولويتها[1]

لقد أوضح **هارت** H. L. A. Hart أن تحليل الحريات الأساسية وأولويتها في كتابي **نظرية في العدالة** ينطوي، بين أوجه قصور أخرى، على ثغرتين جديتين. وسأرسم في هذه المحاضرة الخطوط العريضة للطريقة التي يمكن لي من خلالها تجاوز تلكما الثغرتين لأنه ليس بوسعي أن أذهب أبعد من ذلك. وتتمثل الثغرة الأولى في أن الدوافع التي تكمن وراء تبني الشركاء في الوضع البدئي الحريات الأساسية والتوافق على أولويتها لا تفسر بما فيه الكفاية[2]. وترتبط هذه الثغرة بثغرة

(1) هذه نسخة منقحة وأطول من **تانر ليترور** في جامعة ميتشغان في نيسان/ أبريل عام 1981. أنا ممتن لمؤسسة **تانر** وقسم الفلسفة في جامعة ميتشغان لإتاحة الفرصة لتقديم هذه المحاضرة. أود أن أغتنم هذه الفرصة لأعرب عن امتناني **لهارت** لمراجعته النقدية لكتاب **نظرية في العدالة** (راجع الهامش أدناه) والذي أردّ عليه هاهنا جزئيًا. لقد حاولت أن أرد على ما أعتقد أنها الصعوبات الأساسية التي يثيرها. وقد أدى ذلك إلى العديد من التغييرات المهمة في مقاربتي الخاصة للحرية. وأنا مدين إلى **جوشوا رابينوفيتش** بشأن تعليقاته ومقترحاته القيمة التي ساعدتني على مواجهة الصعوبات التي أثارها **هارت**. وعلى امتداد هذه المراجعة استفدت من تعليقات **صامويل شيفلر وأنطوني كرونمان** Anthony Kronman مباشرة بعد هذه المحاضرة والمساجلات اللاحقة. لقد دفعتني تعليقات **شيفلر** إلى إعادة صياغة النسخة الأصلية لما ورد الآن في الفقرتين 5 و6 بشكل كامل وتطوير مضمونه على نحو كبير. وقد استفدت من ملاحظات **كرونمان** Kronman الوجيهة بشكل خاص في مراجعة الفقرة 7. كما يجب أن أشكر **بورتن دريبن**، الذي أدت نصائحه ومناقشاته الوجيهة إلى ما يبدو وكأنه تغييرات وتنقيحات لا حصر لها.

وكملاحظة تمهيدية أشير إلى أن مقاربتي للحريات الأساسية وأولويتها، عند تطبيقها على النظرية الدستورية لما أسميه «مجتمع حسن التنظيم»، تشبه إلى حد ما وجهة نظر **ألكسندر مايكلجون** Meiklejohn المعروفة (انظر 12). ولكن مع ذلك توجد اختلافات مهمة. أولًا، هذا النوع من الأولوية التي يمنحها **مايكلجون** للحريات السياسية وحرية التعبير يُعطى هنا لمجموعة الحريات الأساسية ككل؛ وثانيًا، تعتبر قيمة الاستقلالية الذاتية، التي غالبًا ما تبدو مهيمنة ضمن وجهة نظر **مايكلجون**، قيمة مهمة من بين قيم أخرى؛ وأخيرًا، الخلفية الفلسفية للحريات الأساسية مختلفة تمامًا.

(2) H. L A. Hart, «Rawls on Liberty and Its Priority», University of Chicago Law Review =

ثانية، وهي أن تطبيق مبادئ العدالة في المراحل الدستورية والتشريعية والقضائية، لا يستند إلى معيار مقنع للطريقة التي تُحدد من خلالها الحريات الأساسية وتكيف فيما بينها في اللحظة التي تصبح فيها الظروف الاجتماعية معروفة[1]. سأحاول تجاوز هاتين الثغرتين من خلال تنفيذ التنقيحات التي أدخلت على دروسي في **ديوي**. وسأشرح كيف يمكن أن تتأسس الحريات الأساسية والأسباب التي تجعلها تحظى بالأولوية على تصور المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين وذلك في علاقة بتصوري المنقح للخيرات الأولية[2]. وتبرز هذه المراجعات أن الحريات الأساسية وأولويتها ترتكز على تصور للشخص كتصور ليبرالي وليس، كما اعتقد **هارت**، كتصور لا يأخذ في الحسبان غير المخير العقلانية وحدها[3]. ومع ذلك، فإن بنية العدالة ومضمونها يظلان متشابهان إلى حد كبير. وباستثناء تغيير مهم طرأ على صياغة المبدأ الأول للعدالة، لم يطرأ أيّ تغيير على مضمون مبدأي العدالة، ولا على أولوية المبدأ الأول على المبدأ الثاني.

الفقرة الأولى: الهدف الأولي لنظرية العدالة إنصافًا

قبل معالجة الثغرتين في تصور الحريات الأساسية، ينبغي ملاحظة بعض المسائل الأولية. أولًا، قراءة مبدأي العدالة على النحو التالي:

(أ) لكل شخص حق متساو مع غيره في نسق ملائم تمامًا من الحريات الأساسية المتساوية والذي يتسق مع نسق مماثل للحريات للجميع.

(ب) يجب أن تلبي أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: أولًا أن تكون مرتبطة بوظائف ومناصب مفتوحة للجميع في إطار المساواة المنصفة في الفرص؛ وثانيًا أن تكون فيها أكبر فائدة متوقعة للأقل امتيازًا.

= 40(3) (Spring 1973): 551- 55 (hereafter Hart) ; reprinted in Reading Rawls, edited by Norman Daniels (New York: Basic Books, 1975), pp. 249- 52 (hereafter Daniels).

(1) Hart, pp. 542-50 ; Daniels, pp. 239-44.

(2) «Kantian Constructivism in Moral Theory», journal of Philosophy 77(9) (September 1980): 519-30.

(3) Hart, p. 555 ; Daniels, p. 252.

يتمثل التغيير الذي طرأ على المبدأ الأول للعدالة المذكور أعلاه في أن عبارة «نسق ملائم تمامًا» تحل محل عبارة «النسق الكلي الأكثر شمولًا» التي استخدمت في كتاب **نظرية في العدالة**[1]. يؤدي هذا التغيير إلى إدراج اسم الموصول «الذي» قبل لفظ «يتسق». وسنشرح أسباب هذا التغيير لاحقًا، وسنناقش فكرة وجود نسق ملائم تمامًا للحريات الأساسية في الفقرة 8. ولذلك لن أخوض هاهنا في هذه المسألة.

ثمة مسألة أولية أخرى تتمثل في أن الحريات الأساسية المتساوية في المبدأ الأول للعدالة تتحدد ضمن قائمة على النحو التالي: حرية الفكر وحرية الضمير؛ الحريات السياسية وحرية تكوين الجمعيات، وكذلك الحريات التي تحددها حرية الشخص وحرمته؛ وأخيرًا، الحقوق والحريات التي تضمنها دولة القانون. لا تُعطى الأولوية للحرية في حد ذاتها، كما لو أن ممارسة شيء ما يسمى «الحرية» لها قيمة بارزة وهي الأهم إن لم تكن الغاية الوحيدة للعدالة السياسية والاجتماعية. هناك، على وجه التأكيد، افتراض عام ضد فرض قيود قانونية وغيرها على السلوك من دون سبب كاف. لكن هذا الافتراض لا يخلق أولوية خاصة لأي حرية معينة. غير أن **هارت** أشار إلى أني استخدمت في كتاب **نظرية في العدالة** في بعض الأحيان الحجج والعبارات التي تشير إلى ما تعنيه أولوية الحرية في حد ذاتها؛ رغم أن ذلك التفسير، كما يعتقد، ليس التفسير الصحيح[2]. وعلى امتداد تاريخ الفكر الديمقراطي، كان التركيز على تحقيق بعض الحريات المعينة والضمانات الدستورية، كما وجد، على سبيل المثال، في مختلف شرعات الحقوق وإعلانات حقوق الإنسان. ويقتفي تصوري للحريات الأساسية أثر هذا التقليد.

قد يعتقد البعض أن تحديد الحريات الأساسية من خلال قائمة يمثل ذريعة

---

(1) تستخدم عبارة «الأكثر شمولاً» في االصياغات الرئيسة لمبدأي العدالة في الصفحات 60 و250 و302. وتُستخدم عبارة «النسق الكلي» في المستويين الثاني والثالث من هذه الصياغات.

(2) يعطي **هارت** أفقًا لمناقشة ما إذا كان المبدأ الأول للعدالة يعني بـ «الحرية» ما أسميه «الحرية في ذاتها». ويُثار هذا السؤال لأنه في الصياغة الأولى للمبدأ في ص 60، وفي موضع آخر، استخدم عبارة «الحرية الأساسية»، أو ببساطة «الحرية» عندما كان ينبغي لي استخدام «الحريات الأساسية». وعمومًا اتفق مع مناقشة **هارت** Hart pp. 537-41 ; Daniels, pp. 234-37.

لبلورة تصور فلسفي للعدالة من دونها. لقد تعودنا على المذاهب الأخلاقية التي تتجلى في شكل تحديدات عامة ومبادئ أولية شمولية. ومع ذلك، نلاحظ أنه إذا أمكننا أن نجد قائمة من الحريات من شأنها أن تقود الشركاء في الوضع البدئي، عندما تكون جزءًا من مبدأي العدالة، إلى الموافقة على هذه المبادئ بدلًا من مبادئ العدالة الأخرى المتاحة لهم، إذن نحقق ما نسميه «الهدف الأولي» لنظرية العدالة إنصافًا. ويتمثل هذا الهدف في بيان أن مبدأي العدالة يوفران فهمًا أفضل للمطالبات بالحرية والمساواة في مجتمع ديمقراطي مما تفعل المبادئ الأولى المرتبطة بالمذاهب التقليدية للمنفعية وبالكمالية أو بالحدسية. هذه المبادئ، إلى جانب مبدأي في العدالة، هي المبادئ البديلة المتاحة للشركاء في الوضع البدئي لما يحدد هذا الهدف الأولي.

يمكن الآن وضع قائمة للحريات الأساسية بطريقتين. إحداهما تاريخية: حيث نعاين دساتير الدول الديمقراطية ونضع قائمة للحريات المضمونة عادة، ونفحص دور هذه الحريات في تلك الدساتير نجد أن تلك الأنظمة الديمقراطية هي الأكثر نجاحًا. وفي حين أن هذا النوع من المعلومات غير متاح للشركاء في الوضع البدئي، إلا أنه متاح لنا - نحن الذين نرسي دعائم العدالة إنصافًا - وبالتالي قد تؤثر هذه المعرفة التاريخية على مضمون مبادئ العدالة. التي نسمح بها للشركاء كبدائل[1]. وأما الطريقة الثانية فتتمثل في النظر إلى الحريات التي توفر شروطًا اجتماعية أساسية لتحقيق التطوير الملائم والممارسة الكاملة لملكتي الشخص الأخلاقيتين طوال حياته كاملة. إن القيام بذلك يربط الحريات الأساسية بتصور الشخص المستخدم في نظرية العدالة إنصافًا، وسأعود إلى هذه المسائل المهمة في الفقرتين 3و6.

هب أننا وجدنا قائمة بالحريات الأساسية التي تحقق الهدف الأولي لنظرية العدالة إنصافًا. ويمكن تحسين هذه القائمة التي نعتبرها نقطة انطلاق من خلال تعزيزها بقائمة ثانية بحيث يتفق الشركاء في الوضع البدئي على المبدأين مع القائمة الثانية بدلًا من المبدأين مع القائمة الأولية. وقد تستمر هذه العملية إلى ما لا نهاية له،

(1) «Kantian Constructivism in Moral Theory», Lect. I, pp. 533-34, Lect. III, pp. 567 -68.

ولكن قدرة التفكير الفلسفي على التمييز على مستوى الوضع البدئي قد تنفد بسرعة. وإذا ما حدث هذا، يجب أن نستقر على آخر قائمة مفضلة ثم نحدد تلك القائمة بدقة أكثر في المراحل الدستورية والتشريعية والقضائية، عندما تكون المعرفة العامة التي تتعلق بالمؤسسات الاجتماعية وظروف المجتمع متاحة. ويكفي أن الاعتبارات المستمدة من وجهة نظر الوضع البدئي تحدد شكل الحريات الأساسية ومضمونها العامين وتشرح أسباب تبني مبدأي العدالة اللذين يضمان وحدهما من بين جميع البدائل الأخرى هذه الحريات ويخصانها بالأولوية. وبالتالي، لا ينبغي أن نضحي بأي شيء من حيث الأسلوب إذا ما مضينا قدمًا، خطوة بخطوة، في اتجاه الاهتداء إلى قائمة من الحريات وتحديدها بدقة أكثر.

وهنا لا بد من إبداء ملاحظة أخيرة حول استخدام قائمة الحريات. إن الحجة على أولوية الحرية، مثلها مثل جميع الحجج المستفادة من الوضع البدئي، هي دائمًا في علاقة بعدد معطى من البدائل التي يتعين على الشركاء اختيار أحدها. واحد من هذه البدائل، مبدآ العدالة، ويتضمن كجزء من خواصه قائمة من الحريات الأساسية وأولوياتها. ومصدر البدائل هو التقليد التاريخي للفلسفة الأخلاقية والسياسية. وينبغي أن نعتبر الوضع البدئي وتوصيف مداولات الشركاء وسيلة لاختيار مبادئ العدالة من البدائل المقترحة بالفعل. وتترتب على ذلك نتيجة مهمة: لما كان تحديد أولوية الحرية كافيًا بذاته لاستخلاص قائمة ملائمة من الحريات ومبادئ العدالة التي تمنحها الأولوية، فليس ضروريًا أن نبيّن الترابط بين تصور الشخص ومختلف وجوه الوضع البدئي الأخرى كما لو كان حجة على تلك الأولوية. كما أنه ليس من الضروري أن نبيّن أن تبني مبدأي العدالة (وكذلك أولوية الحرية المضمنة فيهما) سيتم انطلاقًا من تعداد للبدائل يمكن استكماله بمبادئ أخرى[1]. وما يعنيني هنا هو الهدف الأولي لنظرية العدالة إنصافًا، والذي، كما حُدد أعلاه، يتمثل حصرًا في بيان أن مبادئ العدالة يمكن أن تتبناها البدائل التقليدية الأخرى. ومتى حدث ذلك، صار بإمكاننا بعد ذلك أن نجري على مقاربتنا مزيدًا من التعديلات.

(1) حول هذه النقطة انظر كتاب **نظرية في العدالة**، ص 581.

الفقرة الثانية: المكانة الخاصة للحريات الأساسية

بعد هذه الملاحظات الأولية، أنطلق من الإشارة إلى العديد من سمات الحريات الأساسية وأولوياتها. أولًا، تعني أولوية الحرية أن المبدأ الأول للعدالة يُعيِّن مكانة خاصة للحريات الأساسية المنصوص عليها في القائمة. وأن لهذه الحريات الأساسية قيمة مطلقة قياسًا للأسباب التي تتعلق بالخير العام وبالقيم الكمالية[1]. من ذلك مثلاً أنه لا يمكن إنكار الحريات السياسية المتساوية على بعض الفئات الاجتماعية بذريعة أنها، متى تمتعت بهذه الحريات الأساسية، قد تعرقل السياسات الضرورية لتحقيق الفعالية والنمو الاقتصاديين. ولا يمكن تبرير قانون خدمة عسكرية انتقائي تمييزي (زمن الحرب) بحجة أنه أقل الطرق ضررًا من الناحية الاجتماعية للزيادة في عدد الجنود. ولا يمكن تجاوز المطالبات بالحريات الأساسية بمثل هذه الاعتبارات.

وبما أن الحريات الأساسية المختلفة لا بد أن تتعارض مع بعضها البعض، فإن القواعد المؤسسية التي تحدد هذه الحريات يجب تعديلها بحيث تتلاءم مع نسق متماسك للحريات. إن أولوية الحرية تعني ضمنيًا أن الحرية الأساسية لا يمكن تقييدها أو رفضها إلا من أجل تأمين واحدة أو أكثر من الحريات الأساسية الأخرى، وليس أبدًا، كما قلت، لأسباب تتعلق بالخير العام أو بالقيم الكمالية. ويستمر هذا التقييد حتى عندما يكون أولئك الذين يستفيدون من الفعالية الأكبر، أو يشاركون معًا في مجموع المزايا الأكبر، هم الأشخاص أنفسهم الذين تكون حرياتهم مقيدة أو مرفوضة. وبما أن الحريات الأساسية قد تكون محدودة عندما تتعارض فيما بينها، فإن أيًا من هذه الحريات لا يكون مطلقًا؛ كما لا يشترط، في النسق النهائي الذي نتوصل إليه بعد التعديل، توفير جميع الحريات الأساسية بشكل متساوٍ (أيًا كان ما يعنيه ذلك). ولكن، مع ذلك، تُعدّل هذه الحريات من أجل الاهتداء إلى نسق واحد متماسك، ويؤمّن هذا النسق بالتساوي لجميع المواطنين.

---

(1) تستخدم عبارات مثل «الخير العام» و«القيم الكمالية» للإشارة إلى تصورات الخير كما تتجلى تواليًا في النظريات الغائية الأخلاقية للمنفعية والكمالية. وهكذا، تُحدد هذه التصورات بشكل مستقل عن تصور الحق، على سبيل المثال، في المنفعية (وفي الكثير من اقتصاديات الرفاه أيضًا) بما يلبي رغبات أو مصالح أو تفضيلات الأفراد. انظر كذلك، كتاب **نظرية في العدالة**، ص 24_26.

وحتى نفهم جيدًا أولوية الحريات الأساسية يجب أن نميز بين تقييدها وتنظيمها[1]. لا تتعدى أولوية هذه الحريات عندما يتم تنظيمها فقط، كما يجب أن تكون، لكي تندمج في نسق واحد ولكي تتكيف أيضًا مع ظروف اجتماعية معينة ضرورية لممارستها الدائمة. وطالما أن ما أسميه «النطاق المحوري لتطبيق» الحريات الأساسية منصوص عليه، فإن مبادئ العدالة تتحقق. من ذلك مثلًا أن قواعد النظام ضرورية لتنظيم النقاش الحر[2]. فبدون القبول العام للإجراءات المعقولة للتحقيق وتعاليم النقاش، لا يمكن لحرية التعبير أن تحقق غرضها. ولا يمكن للجميع التحدث في نفس الوقت، أو استخدام نفس المرفق العمومي في نفس الوقت لأهداف مختلفة. إن مأسسة الحريات الأساسية، تمامًا مثل تلبية الرغبات المتنوعة، تتطلب الجدولة والتنظيم الاجتماعيين. ولا ينبغي أن نخلط بين اللوائح التنظيمية الضرورية وبين فرض قيود على مضمون الخطاب أو حظر الدفاع عن بعض المذاهب الدينية أو الفلسفية أو السياسية، أو منع مناقشة مسائل عامة أو خاصة مهمة لتقييم عدالة البنية الأساسية للمجتمع. يجب تنظيم الاستخدام العمومي لعقلنا[3]، ولكن أولوية الحرية تتطلب القيام بذلك، قدر الإمكان، من دون مساس بالنطاق المحوري لتطبيق جميع الحريات الأساسية.

من الحكمة، في اعتقادي، الحد من الحريات الأساسية إلى الحريات التي

---

(1) هذا التمييز معروف ومهم في القانون الدستوري. انظر، على سبيل المثال، Lawrence Tribe **لورانس تريب في**
American Constitutional Law (Mineola, N.Y.: The Foundation Press, 1978), chap. 12, §2,
حيث يُطبق على حرية التعبير كما يحميها التعديل الأول. وقد فشلت في كتاب **نظرية في العدالة** في جعل هذا التمييز في المسائل الحاسمة في مقاربتي للحريات الأساسية. أنا مدين **لجوشوا رابينوفيتش** لتوضيح هذا الأمر.

(2) انظر **ألكسندر مايكلجون**
Free Speech and Its Relation to Self-Government (New York: Harper and Row, 1948), chap. 1, §6,
حول المناقشة المعروفة للتمييز بين قواعد النظام والقواعد المقيدة لمضمون الخطاب.

(3) استقيت عبارة «الاستخدام العمومي لعقلنا» من مقال **كانط** «ما الأنوار؟» (1748) التي ظهرت في الفقرة الخامسة من
Academy edition of the Gesammelte Schriften, vol. 8 (1912), pp. 36- 37.
ويفترض **كانط** وجود تناقض بين الاستخدام العمومي للعقل، وهو استخدام حر، والاستخدام الخاص، والذي قد لا يكون حرًا. لا يعني هذا أني أؤيد هذا الرأي.

تكون ضرورية حقًا عندما تأخذ الحريات غير الأساسية بعين الاعتبار بصورة ملائمة عن طريق الافتراض العام حين يتقرر عبء الإثبات عن طريق المتطلبات الأخرى لمبدأي العدالة. ويعزى الحد من قائمة الحريات الأساسية إلى الوضع الخاص لهذه الحريات. كلما وسعنا في قائمة الحريات الأساسية، فإننا نجازف بإضعاف حماية الحريات الأكثر أهمية ونعيد خلق مشاكل التوازن غير المحدد وغير الموجه التي كنا نأمل في تجنبها من خلال فكرة للأولوية مقيدة بشكل مناسب على مستوى نسق الحريات. لذلك، سأفترض على امتداد هذا الدرس، من دون أن أذكر ذلك دائمًا، أن الحريات الأساسية المدرجة في القائمة لها الأولوية دائمًا، كما يتجلى ذلك بوضوح في كثير من الأحيان في الحجج التي تدعمها.

وتتمثل النقطة الأخيرة حول أولوية الحرية في أن هذه الأولوية ليست ضرورية في جميع الظروف. واعتبارًا لأهدافنا هنا، أفترض أنها ضرورية بموجب ما سأدعوه «شروط مواتية بشكل معقول»، أي، في ظل الظروف الاجتماعية التي، إذا توفرت الإرادة السياسية، تسمح بفرض هذه الحريات وممارستها على نحو كامل. وتتحدد هذه الظروف من خلال ثقافة المجتمع وتقاليده ومهاراته المكتسبة في المؤسسات التي تديرها، ومستوى التقدم الاقتصادي (ليس ضروريًا أن يكون كبيرًا بشكل خاص)، كما تتحدد، لا شك في ذلك، من خلال عوامل أخرى أيضًا. وأفترض، كما هو واضح بما فيه الكفاية، في علاقة بما نحن بصدده، أن الظروف المواتية بشكل معقول متاحة في أيامنا في بلدنا، بحيث أن أولوية الحريات الأساسية ضرورية. وبطبيعة الحال، فيما يتعلق بما إذا كانت الإرادة السياسية موجودة أم لا فتلك مسألة مختلفة كليًا. وفي حين أن هذه الإرادة موجودة من حيث المبدأ في مجتمع حسن التنظيم، فإن جزءًا من المهمة السياسية في مجتمعنا هو المساعدة على تشكيلها.

في أعقاب الملاحظات السابقة حول أولوية الحرية، أقدم تلخيصًا لسمات نسق الحريات الأساسية. أولًا: كما أشرت، أفترض أن لكل واحدة من هذه الحريات ما أدعوه «نطاقًا محوريًا للتطبيق». والحماية المؤسسية لنطاق التطبيق هذا هي شرط للتطوير الملائم والممارسة الكاملة للملكتين الأخلاقيتين للمواطنين كأشخاص

أحرار ومتساوين. وسأبلور هذه الملاحظة في الفقرات الموالية. ثانيًا، يمكن جعل الحريات الأساسية متوافقة فيما بينها، على الأقل ضمن نطاق تطبيقها المحوري. وبعبارة أخرى، في ظل ظروف مواتية بشكل معقول، هناك نسق عملي للحريات يمكن تأسيسه يؤمّن فيه النطاق المحوري لكل حرية. لكن هذا النسق الموجود لا يمكن استخلاصه فقط من تصور الشخص على أنه يتمتع بالملكتين الأخلاقيتين، وليس فقط من حقيقة أن بعض الحريات، والخيرات الأولية الأخرى مثل جميع الوسائل، ضرورية لتطوير هذين الملكتين وممارستهما. ويجب أن تُضمن مختلف هذه العناصر في ترتيب دستوري قابل للتطبيق. وتشير التجربة التاريخية للمؤسسات الديمقراطية والتفكير في مبادئ صياغة الدستور إلى أنه يمكن بالفعل إيجاد نسق للحريات قابل للتطبيق.

لقد لاحظت أن نسق الحريات الأساسية غير محدد بالتفصيل الكامل من خلال الاعتبارات المتاحة في الوضع البدئي. يكفي أن يحدد شكل الحريات الأساسية ومضمونها العامين وأن تُفهم أسباب أولويتها. وتنضاف أشكال أخرى لهذه الحريات في المراحل الدستورية والتشريعية والقضائية. ولكن عند تحديد شكلها ومضمونها العامين، يجب أن نبين الدور الخاص للحريات الأساسية ونطاق تطبيقها المحوري بشكل واضح بما فيه الكفاية لتوجيه عملية التحديد التكميلي في مراحل متأخرة. وعلى سبيل المثال، من بين الحريات الأساسية للشخص الحق في الاستخدام الحصري لملكيته الخاصة وحمايتها. إن دور هذه الحرية هو توفير أساس مادي كافٍ للإحساس بالاستقلالية الذاتية واحترام الذات، وكلاهما أساسي لتطوير وممارسة الملكات الأخلاقية. يجب تجنب تصورين أكثر امتدادًا لحق الملكية كحرية أساسية. أحدهما يمتد ليشمل هذا الحق بعض حقوق الحيازة والميراث، بالإضافة إلى الحق في حيازة وسائل الإنتاج والموارد الطبيعية. ويمتد التصور الثاني ليشمل حق الملكية حقًا متساويًا في المشاركة في السيطرة على وسائل الإنتاج والموارد الطبيعية، والتي يجب أن تكون ملكيتها جماعية. وهذه التصورات الواسعة لا تستخدم لأنها ليست، حسب اعتقادي، ضرورية لتطوير الملكات الأخلاقية وممارستها. تُحدد مزايا هذه التصورات والتصورات الأخرى

لحق الملكية في مراحل متأخرة عندما يتوفر المزيد من المعلومات حول ظروف المجتمع والتقاليد التاريخية[1].

وأخيرًا، لا يُفترض أن تكون الحريات الأساسية مهمة أو متساوية للأسباب ذاتها. وهكذا، فإن أحد فروع التقاليد الليبرالية يعتبر أن الحريات السياسية أقل قيمة من حرية الفكر وحرية الضمير، والحريات المدنية بشكل عام. ما يسميه كونستان «حريات المحدثين» أثمن من «حريات القدماء»[2]. إنني أعني مجتمعًا حديثًا كبيرًا، إن يكن ذلك صحيحًا بالنسبة لحالة المدينة ـ الدولة في العصر الكلاسيكي، فإن الحريات السياسية يُعتَقَد أنها أقل شأنًا في معظم تصورات الأشخاص عن الخير. ربما يكون للحريات السياسية دور كبير في تأمين الحريات الأخرى[3]. ولكن حتى لو كان هذا الرأي صائبًا، فإنه لا يمنع اعتبار بعض الحريات السياسية من بين الحريات الأساسية وتأمينها عن طريق أولوية الحرية. من أجل إعطاء الأولوية لهذه الحريات، يجب أن تكون مهمة فقط بالقدر الكافي كوسائل مؤسسية أساسية لتأمين الحريات الأساسية الأخرى في ظل ظروف الدولة الحديثة. وإذا كان تعيينها لهذه الأولوية يساعد على تفسير الأحكام ذات الأولوية التي نحن على استعداد لتأكيدها عن تروّ، فمعنى ذلك أن كل شيء على ما يرام حتى الآن.

الفقرة الثالثة: تصورات للشخص وللتعاون الاجتماعي

أنظر الآن في الثغرة الأولى في مقاربتي للحرية. أذكر أن هذه الثغرة تتعلق بالأسباب التي تجعل الشركاء يقبلون في الوضع البدئي المبدأ الأول للعدالة ويوافقون على أولوية حرياتهم الأساسية كما يعبر عنها في أسبقية مبدأ العدالة

(1) كتوضيح لهذه الفقرة، انظر المناقشة في كتاب **نظرية في العدالة**، الصفحات 270ـ274، 280ـ282، من مسألة الملكية الخاصة في الديمقراطية مقابل الاشتراكية. مبدأي العدالة في حد ذاتهما لا يحلان هذه المسألة.

(2) Constant, «De la Liberté des Anciens comparée à celle des modernes» (1819).

(3) من أجل مزيد من الاطلاع انظر
Isaiah Berlin's «Two Concepts of Liberty» (1958),
أعيد نشره في
Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press, 1969); انظر مثلًا، ص 166 ـ 165.

الأول على الثاني. لتجاوز هذه الثغرة سوف أعرض تصورًا معينًا للشخص مع تصور مصاحب للتعاون الاجتماعي[1]. أنطلق أولاً من تصور الشخص: هناك العديد من الجوانب المختلفة لطبيعتنا والتي يمكن تمييزها اعتبارًا لأهميتها بشكل خاص اعتمادًا على هدفنا ووجهة نظرنا. وهذا ما يشهد عليه الواقع عبر استخدام تعبيرات مثل الإنسان السياسي، الإنسان الاقتصادي، والإنسان الصانع. فهدف نظرية العدالة إنصافًا وضع تصور للعدالة السياسية والاجتماعية التي تتناسب مع أكثر قناعات دولة ديمقراطية حديثة وتقاليدها. الهدف من ذلك هو معرفة ما إذا كان بإمكاننا حل المأزق في تاريخنا السياسي الحديث. أي أنه لا يوجد اتفاق على طريقة ترتيب المؤسسات الاجتماعية الأساسية إذا أرادت أن تتوافق مع الحرية والمساواة بين المواطنين كأشخاص. وهكذا، من البداية ينظر إلى تصور الشخص كجزء من تصور العدالة السياسية والاجتماعية. أي أنه يميز كيف يفكر المواطنون في أنفسهم وفي بعضهم بعضًا وفي علاقاتهم السياسية والاجتماعية كما هو محدد في البنية الأساسية. ولا ينبغي أن نخلط بين هذا التصور وبين المثل الأعلى للحياة الشخصية (على سبيل المثال، مثل أعلى للصداقة) أو المثل الأعلى لأعضاء بعض الجمعيات، ناهيك عن المثل الأعلى الأخلاقي مثل المثل الأعلى الرواقي للحكيم.

يمكن شرح العلاقة بين فكرة التعاون الاجتماعي وتصور الشخص على النحو التالي. ففكرة التعاون الاجتماعي ليست مجرد فكرة نشاط اجتماعي منسق بفعالية منظمة وموجهة بقواعد معترف بها عموميًا لتحقيق بعض الغايات الشاملة. يجب أن يستهدف التعاون الاجتماعي دائمًا المنفعة المتبادلة وهذا يعني أنه يشتمل على عنصرين: يتمثل الأول في تصور مشترك للشروط المنصفة للتعاون، والتي يُنتظر أن يقبل بها كل مشارك، شرط أن يقبل بها الجميع أيضًا. تنص الشروط المنصفة للتعاون على فكرتي التبادلية والمشاركة: يجب على جميع الذين يتعاونون أن يستفيدوا من المزايا، أو أن يشاركوا في أعباء مشتركة، بطريقة مناسبة يتم الحكم عليها من خلال معيار مرجعي مناسب للمقارنة. وأسمي هذا العنصر في التعاون

(1) في هذه الفقرة والفقرة الموالية، أستند إلى «البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية»، الهامش 4، لتوفير الأساس الضروري للحجاج الذي سأتبعه.

الاجتماعي «المعقول». أما العنصر الآخر فيتطابق مع «العقلاني»: فهو يحيل على المصلحة العقلانية لكل مشارك. فما على المشاركين، كأفراد، إلا أن يحاولوا تأويجها. وفي حين أن تصور شروط منصفة لتعاون مشترك بين المشاركين، فإن تصوراتهم لمصلحتهم العقلانية تختلف عمومًا. تستند وحدة التعاون الاجتماعي إلى الأشخاص الذين يوافقون على الشروط المنصفة التي تفترضها فكرة التعاون.

إذن، يعتمد التصور المناسب للشروط المنصفة للتعاون على طبيعة النشاط التعاوني نفسه: على خلفية سياقه الاجتماعي، وأهداف وتطلعات المشاركين، وكيف ينظرون إلى أنفسهم وإلى بعضهم البعض كأشخاص، وما إلى ذلك. وليست الشروط المنصفة للشراكات والجمعيات، أو للمجموعات الصغيرة والفرق، مناسبة للتعاون الاجتماعي. ففي هذه الحالة، نبدأ بالنظر إلى البنية الأساسية للمجتمع ككل كشكل من أشكال التعاون. تتألف هذه البنية من المؤسسات الاجتماعية الرئيسة - الدستور والنظام الاقتصادي والنظام القانوني وأشكال الملكية وما شابهها، وكيف تتلاحم هذه المؤسسات في نظام واحد. إن ما يميز البنية الأساسية هو أنها توفر إطارًا لنظام من التعاون قائم على الاكتفاء الذاتي تسعى في صلبه الجمعيات والجماعات في تنوعها لتحقيق جميع الأغراض الضرورية للحياة البشرية. وإذ أفترض أن المجتمع المعني مغلق، علينا أن نتخيل أننا لا ندخله إلا عند الولادة ولا نغادره إلا عند الموت. وهكذا فإن الأشخاص يولدون في المجتمع كنظام تعاون قائم على الاكتفاء الذاتي، وعلينا أن نتصور أن الأشخاص يتمتعون بالقدرة على أن يكونوا أعضاء عاديين ومتعاونين بشكل كامل في المجتمع طوال حياتهم كاملة. ويترتب على ذلك أنه في حين أن التعاون الاجتماعي يمكن أن يكون إراديًا ومتناغمًا، ومن هذا المنطلق طوعي، فهو ليس طوعيًا على جهة انضمامنا أو انتمائنا الطوعي إلى جمعيات وجماعات داخل المجتمع. لا بديل عن التعاون الاجتماعي إلا أن يكون امتثالًا على مضض، تغذيه إرادة سيئة، أو مقاومة أوحرب أهلية.

وينصب تركيزنا إذن على الأشخاص القادرين على أن يكونوا أعضاء عاديين ومتعاونين بشكل كامل في المجتمع طوال حياتهم كاملة. وتعتبر القدرة على التعاون الاجتماعي أساسية، حيث يُنظر للبنية الأساسية للمجتمع كموضوع أولي للعدالة.

تحدد الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي في هذه الحالة مضمون التصور السياسي والاجتماعي للعدالة. ولكن إذا تم النظر إلى الأشخاص بهذه الطريقة، فإننا نعزو إليهم ملكتين شخصيتين أخلاقيتين. وهاتان الملكتان هما ملكة الإحساس بالحق والعدالة (القدرة على احترام الشروط المنصفة للتعاون ومن ثم متعقلين)، وملكة تصور للخير (وبالتالي عقلانيين). وبمزيد من التفصيل تعتبر ملكة الإحساس بالعدالة القدرة على الفهم، والتطبيق، وعادة ما تحفزها رغبة فعالة في العمل انطلاقًا من مبادئ العدالة (وليس فقط وفقًا لها) كشروط اجتماعية منصفة للتعاون. إن ملكة تصور للخير هي القدرة على صياغة ومراجعة ومتابعة مثل هذا التصور عقلانيًا، وهو تصور لما نعتبره حياة بشرية جديرة بالاهتمام. يتألف التصور للخير عادة من نظام محدد للغايات والأهداف النهائية، ورغبات بعض الأشخاص والجمعيات، التي تمثل موضوع الارتباطات والولاءات، ينبغي لها أن تزدهر. كما يتضمن هذا التصور رؤية لعلاقتنا بالعالم-دينية أو فلسفية أو أخلاقية- نفهم من خلالها هذه الغايات والارتباطات.

وتتمثل الخطوة التالية في اتخاذ الملكتين الأخلاقيتين شرطًا ضروريًا وكافيًا ليصبح الشخص عضوًا كاملًا ومتساويًا في المجتمع وأن يشارك في مسائل العدالة السياسية. أولئك الذين يمكنهم المشاركة في تعاون اجتماعي طوال الحياة الكاملة، والذين هم على استعداد للالتزام بشروط التعاون المنصفة المناسبة، يعتبرون مواطنين متساوين. ونفترض هنا أن يتوفر للمواطنين الحد الأدنى الضروري من الملكات الأخلاقية التي لا تنفصل في أي وقت من الأوقات عن تصور محدد للخير. ولما كانت هذه الافتراضات، وأوجه التباين والاختلافات فيما يتعلق بالقدرات والمواهب الطبيعية ثانوية، فإنها لا تؤثر على وضع الأشخاص كمواطنين متساوين ولن تكون لها أيّ أهمية تذكر إلا عندما نتطلع إلى وظائف ومناصب معينة، أو ننتمي إلى بعض الجمعيات داخل المجتمع أو نرغب في الانضمام إليها. وبالتالي، فإن العدالة السياسية تتعلق بالبنية الأساسية باعتبارها إطارًا مؤسسيًا شاملًا يتم من خلاله تطوير المواهب والقدرات الطبيعية للأفراد وممارستها، مع وجود الجمعيات المختلفة في المجتمع.

وحتى الآن لم أقل أي شيء عن مضمون الشروط المنصفة للتعاون، أو حول ما

يهمنا هاهنا، الحريات الأساسية وأولوياتها. ولمعالجة هذه المسألة، لنلخص أولًا ما قلناه حول المسائل السابقة: إن الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي هي شروط مستعدين للتعاون على أساسها، كأشخاص متساوين بحسن نية مع جميع أفراد المجتمع طوال حياتنا كاملة. ولنضيف إلى ذلك: التعاون على أساس الاحترام المتبادل. وتظهر إضافة هذا الشرط أن الشروط المنصفة للتعاون يمكن أن يعترف بها من قبل الجميع من دون تذمر أو إذلال (أو من دون تأنيب الضمير في هذه الحالة) عندما يعتبر المواطنون أنفسهم أو غيرهم على أنهم يتمتعون بالحد الأدنى الضروري من الملكتين الأخلاقيتين اللتين تشكلان أساس المواطنة المتساوية. وفي ظل هذه الخلفية، يمكن اعتبار مشكلة تحديد الحريات الأساسية وترسيخ أولويتها تتعلق بتحديد شروط منصفة مناسبة للتعاون على أساس الاحترام المتبادل. وإلى حدود الحروب الدينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ترسخت هذه الحدود على نحو ضيق: كان التعاون الاجتماعي على أساس الاحترام المتبادل مستحيلًا بين أشياع طوائف مختلفة، أو (وفقًا للمصطلحات التي استخدمها) بين أولئك الذين يؤيدون تصورات للخير تختلف على نحو جوهري. وكمذهب فلسفي، تجد الليبرالية جذورها في تلك القرون مع تطور الحجج المختلفة التي تدعم التسامح الديني[1]. وفي القرن التاسع عشر تمّت صياغة المذهب الليبرالي وفقًا لأساسياتها الرئيسة من قبل **كونستان**، **وتوكفيل**، **وميل** بحسب مقتضيات سياق الدولة الديمقراطية الحديثة، التي توقعوا أن ظهورها بات وشيكًا. ومن بين أهم افتراضات الليبرالية هو أن للمواطنين المتساوين تصورات مختلفة وغير متقايسة للخير ويتعذر التوفيق بينها[2]. وفي مجتمع ديمقراطي حديث، يُنظر إلى وجود مثل

---

(1) من أجل شرح تفصيلي وضافٍ لهذه الحجج، انظر **ألين** Allen
A History of Political Thought in the Sixteenth Century, pp. 73-103, 231-46, 302-31, 428-30 ;

وأيضًا

English Political Thought, 1603-1660 (London: Methuen, 1938), pp. 199-249. The views in Locke's Letter on Toleration (1689) or in Montesquieu's The Spirit of Laws (1748).

(2) هذا الافتراض هو محور الليبرالية كما ذكر **برلين** في
«Two Concepts of Liberty», pp. 167-71.

=

هذه الأنماط المتنوعة للحياة على أنها حالة طبيعية لا يمكن تخطيها إلا من خلال الاستخدام الاستبدادي لسلطة الدولة. وهكذا تقبل الليبرالية تعددية تصورات الخير كواقع يسم الحياة الحديثة، شريطة، بطبيعة الحال، أن تحترم هذه التصورات الحدود التي عينتها مبادئ العدالة المناسبة. وتحاول الليبرالية أن تبيّن في الآن ذاته أن تعددية تصورات الخير مرغوب فيها وكيف يمكن لنظام الحرية أن يستوعب هذه التعددية من أجل أن نغنم المزايا العديدة للتنوع البشري.

هدفي في هذا الدرس هو تبيّن العلاقة بين الحريات الأساسية وأولويتها وبين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي بين الأشخاص المتساوين كما وصفتهم أعلاه. وإن الهدف من إدراج تصور للشخص الذي استخدمته، وتصوره المشترك للتعاون الاجتماعي، هو محاولة دفع النظرية الليبرالية خطوة أخرى إلى الأمام: أي ترسيخ افتراضاتها في تصورين فلسفيين ضمنيين، ثم تبيّن كيف يمكن اعتبار الحريات الأساسية وأولويتها من ضمن الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي حيث تستجيب طبيعة هذا التعاون للشروط التي تفرضها هذه التصورات. لم يعد الاتحاد الاجتماعي مؤسسًا على تصور للخير كما كان مبنيًا على مذهب ديني مشترك أو مذهب فلسفي، بل على تصور عام مشترك للعدالة يتسق مع تصور للمواطنين في دولة ديمقراطية كأشخاص أحرار ومتساوين.

الفقرة الرابعة: الوضع البدئي

وحتى نتبين كيف يتم ذلك، سأختصر بإيجاز شديد ما قلته في موضع آخر حول دور ما أسميه «الوضع البدئي» والطريقة التي يجسد من خلالها تصورًا للشخص[1]. وتتمثل الفكرة الرئيسة في أن الوضع البدئي يربط بين تصور الشخص وتصوره

= أعتقد أنه ضمني في الكتاب المذكور ولكن لا يمكن أن نخوض في المسألة هنا. لمزيد الاطلاع على صياغة أحدث، راجع **رونالد دووركين** Ronald Dworkin
«Liberalism», in Public and Private Morality, edited by Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

(1) حول الوضع البدئي، انظر كتاب **نظرية في العدالة**، خانات الفهرس؛ وكيف يسجد هذا الوضع تصورًا للشخص، انظر أيضًا «البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية».
«Kantian Constructivism in Moral Theory».

المصاحب للتعاون الاجتماعي مع بعض مبادئ العدالة المحددة. (تحدد هذه المبادئ ما سبق أن وصفته بـ«الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي»). وتحدد العلاقة بين هذين التصورين الفلسفيين ومبادئ العدالة المحددة من خلال الوضع البدئي على النحو التالي: يتم وصف الشركاء في هذا الوضع كممثلين مستقلين بشكل عقلاني للمواطنين في المجتمع. وبصفتهم ممثلين، يتعين على الشركاء بذل قصارى جهدهم لفائدة أولئك الذين يمثلونهم رهنًا بتقييدات الوضع البدئي. على سبيل المثال، يوضع الشركاء بشكل متناظر فيما بينهم وفي كنف الاحترام المتبادل ولأجل، فهم بهذا المعنى متساوون. وما أسميه «حجاب الجهل» يعني أن الشركاء لا يعلمون الوضع الاجتماعي، أو تصور الخير (أهدافه وارتباطاته الخاصة)، أو القدرات المحققة والنزعات النفسية، وغيرها كثير، للأشخاص الذين يمثلونهم. وكما أشرت من قبل، يجب على الشركاء الموافقة على بعض مبادئ العدالة في قائمة مختصرة من البدائل التي يقترحها تقليد الفلسفة الأخلاقية والسياسية. يعيّن اتفاق الشركاء على بعض المبادئ المحددة العلاقة بين هذه المبادئ وبين تصور للشخص الممثل عن طريق الوضع البدئي. وبهذه الطريقة، يتأكد الأشخاص من مضمون الشروط المنصفة للتعاون.

يجب التمييز بعناية بين جزأين مختلفين من الوضع البدئي. يتوافق هذان الجزآن مع ملكتي الشخص الأخلاقيتين، أو ما أسميه «القدرة على أن نكون متعقلين» و«القدرة على أن نكون عقلانيين». وبينما يمثل الوضع البدئي ككل القدرات الأخلاقية، وبالتالي يمثل التصور الكامل للشخص، فإن الشركاء كممثلين مستقلين ذاتيًا على نحو عقلاني للأشخاص في المجتمع لا يمثلون سوى العقلانيين منهم: يتفق الشركاء على تلك المبادئ التي يعتقدون أنها الأصلح لأولئك الذين يمثلونهم من زاوية نظر تصور هؤلاء الأشخاص للخير وقدرتهم على صياغته ومراجعته ومتابعته عقلانيًا، بقدر ما يمكن للشركاء معرفة هذه الأشياء. وأما المعقول، أو قدرة الأشخاص على الإحساس بالعدالة، أي قدرتهم على احترام الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي ممثلة من خلال مختلف التقييدات التي يخضع لها الشركاء في الوضع البدئي والشروط التي تفرض على اتفاقهم. عندما

تؤكد مبادئ العدالة التي يقع تبنيها من قبل الشركاء ويتصرف وفقها المواطنون المتساوون في المجتمع، كان معنى ذلك أنهم يتصرفون باستقلالية ذاتية كاملة. ويتمثل الفرق بين الاستقلالية الذاتية الكاملة وبين الاستقلالية الذاتية العقلانية في التالي: تتحقق الاستقلالية الذاتية العقلانية حين نتصرف فقط انطلاقًا من قدرتنا على أن نكون عقلانيين وانطلاقًا من تصورنا الحاسم للخير في أي وقت. وتتضمن الاستقلالية الذاتية الكاملة لا فقط هذه القدرة على أن نكون عقلانيين، ولكن أيضًا القدرة على تعزيز تصورنا للخير بطرق تتسق مع احترام الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي؛ وتلك هي مبادئ العدالة. يدرك المواطنون في مجتمع حسن التنظيم أن بمقدورهم الاعتماد على إحساسهم المتبادل بالعدالة، ويمكن لنا أن نفترض أن الشخص عادة ما يريد أن يتصرف بطريقة عادلة وكذلك أن يعترف به الآخرون كشخص يمكن الاعتماد عليه كعضو متعاون بشكل كامل في المجتمع طوال حياته كاملة. ومن ثم، فإن الأشخاص الذين يتمتعون بالاستقلالية الذاتية الكاملة يقرون عمومًا الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي التي تحفزها الأسباب التي تحددها مبادئ العدالة المشتركة ويتصرفون وفقها. ومع ذلك، فإن الشركاء يتمتعون باستقلالية ذاتية عقلانية فقط، حيث تفرض عليهم تقييدات المعقول من الخارج. وبالفعل، لا تعدو أن تكون الاستقلالية الذاتية العقلانية للشركاء سوى استقلالية فاعلين اصطناعيين يؤثثون هذا الإنشاء المصمم لتجسيد التصور الكامل للشخص بوصفه متعقلًا وعقلانيًا. فالمواطنون المتساوون في مجتمع حسن التنظيم يتمتعون بالاستقلالية الذاتية الكاملة لأنهم يقبلون بحرية التقييدات المعقولة، وبذلك تعكس حياتهم السياسية ذلك التصور للشخص الذي يعتبر قدرة التعاون الاجتماعي قدرة أساسية. وهكذا تُعبِّر الاستقلالية الذاتية الكاملة للمواطنين النشطين عن المثل الأعلى السياسي الذي يمكن تحقيقه في العالم الاجتماعي[1].

(1) أستخدم التمييز بين جزأين من الوضع البدئي الذي يتوافق مع التمييز بين المعقول والعقلاني كطريقة فعالة لتوضيح فكرة أن هذا الوضع يجسد التصور الكامل للشخص. أتمنى أن يمنع هذا العديد من التفسيرات الخاطئة لهذا الوضع، كأن نعتبر مثلًا أنه يهدف إلى أن يكون محايدًا من الناحية الأخلاقية، أو أنه يجسد فقط العقلاني، وبالتالي فإن نظرية العدالة إنصافًا تحاول اختيار مبادئ العدالة انطلاقًا من تصور الاختيار العقلاني كما يتجسد في علم الاقتصاد أو نظرية القرار. وبالنسبة إلى وجهة نظر كانطية، فإن مثل هذه المحاولة غير واردة ولا تتسق مع تصورها للشخص.

وهكذا نستطيع القول إن الشركاء في الوضع البدئي، كممثلين عقلانيين، مستقلين ذاتيًا بشكل عقلاني من ناحيتين. أولًا، ليسوا مطالبين في مداولاتهم، بتطبيق أي مبادئ للحق والعدل قبلية أو سابقة والاسترشاد بها. ثانيًا، من أجل الاهتداء إلى اتفاق على مبادئ العدالة التي يجب تبنيها من بين البدائل المتاحة، يجب أن يسترشد الشركاء فقط بما يعتقدون أنه الخير المحدد للأشخاص الذين يمثلونهم، بقدر ما تسمح لهم القيود المفروضة على المعلومات بتحديده. يجب أن يقوم الاتفاق في الوضع البدئي على مبدأي العدالة على أسباب مستقلة ذاتيًا على نحو بهذا المعنى. وبالتالي، نحن نستخدم المداولات المستقلة ذاتيًا للشركاء للاختيار من بدائل معينة الشروط المنصفة للتعاون بين الأشخاص الذين يمثلونهم.

يجب أن نضيف الكثير حتى نشرح الملخص السابق. ولكن يجب أن أنتقل إلى الاعتبارات التي تحفز الشركاء في الوضع البدئي. وبطبيعة الحال، فإن هدفهم الشامل هو الاضطلاع بمسؤولياتهم وبذل أقصى ما في وسعهم للنهوض بالخير المحدد للأشخاص الذين يمثلونهم. غير أن المشكلة تتمثل في أنه نظرًا للتقييدات التي يفرضها حجاب الجهل، قد يبدو من المستحيل على الشركاء أن يؤمّنوا خير هؤلاء الأشخاص ومن ثم الاهتداء إلى اتفاق عقلاني لخيرهم. لحل هذه المشكلة نقدم تصور الخيرات الأولية ونعدد قائمة من الأشياء المختلفة التي تندرج تحت هذا العنوان. وتكمن الفكرة الرئيسة في أن الخيرات الأولية تُفرد عن طريق السؤال عن الأشياء الضرورية بصفة عامة مثل الظروف الاجتماعية وأفضل الوسائل الضرورية لتمكين الأشخاص من متابعة تصوراتهم الحكيمة للخير وتطوير قدراتهم الأخلاقية وممارستها. وهنا يجب أن ننظر إلى المتطلبات الاجتماعية والظروف العادية للحياة البشرية في مجتمع ديمقراطي. تعتبر الخيرات الأولية شروطًا ضرورية لتحقيق قدرتيهم الأخلاقيتين، وهي أفضل وسائل متاحة لتحقيق مجموعة واسعة من الغايات النهائية، وهو ما يفترض العديد من المعطيات العامة حول الحاجات والقدرات البشرية، ومراحلها المميزة ومقتضيات التنشئة، وعلاقات الترابط الاجتماعي، وأشياء أخرى كثيرة. نحن بحاجة إلى تحليل مختصر

على الأقل لمشاريع الحياة العقلانية يبيّن لماذا عادة ما يكون لها بنية معينة ولماذا تعتمد على الخيرات الأولية في تشكيلها ومراجعتها وتنفيذها. ولا نقرر ما يمكن أن يكون من بين الخيرات الأولية عن طريق السؤال عن أفضل الوسائل الضرورية لتحقيق الغايات النهائية المشتركة بين الناس عادة والتي قد تكشف عنها دراسة تجريبية أو تاريخية شمولية. تظل تلك الغايات، إن وجدت، نادرة. وتلك التي توجد قد لا تخدم أغراض تصور العدالة. ولا يستند توصيف الخيرات الأولية على هذه الحقائق التاريخية أو الاجتماعية. وفي حين أن تحديد الخيرات الأولية يستدعي معرفة بالظروف والمتطلبات العامة للحياة الاجتماعية، إلا أنه يفعل ذلك فقط في ضوء تصور الشخص المعطى على نحو مسبق.

أما الأصناف الخمسة للخيرات الأولية المذكورة في كتاب **نظرية في العدالة** (مشفوعة بإشارة إلى سبب استخدام كل منها) فهي:

أ. الحريات الأساسية (حرية الفكر وحرية الضمير، وما إلى ذلك): هذه الحريات هي الخلفية المؤسسية اللازمة للتطوير والممارسة الكاملة والعليمة للملكتين الأخلاقيتين (خاصة ما أسميه، في الفقرة 8، «الحالتين الأساسيتين»)؛ هذه الحريات هي أيضًا لا غنى عنها لحماية مجموعة واسعة من التصورات المحددة للخير (ضمن حدود العدالة).

ب. حرية التنقل والاختيار الحر للوظيفة على أساس تنوع الفرص: تتيح هذه الفرص السعي إلى غايات نهائية متنوعة وتنفيذ قرار مراجعتها وتنقيحها، إذا أردنا ذلك.

ج. الصلاحيات والامتيازات التي توفرها مناصب المسؤولية: وهي تتيح المجال لمختلف القدرات الذاتية والاجتماعية للاستقلالية الذاتية.

د. الدخل والثروة، يُنظر إليهما على نطاق واسع على أنهما من بين أفضل الوسائل الضرورية (بما لهما من قيمة تبادلية): هناك حاجة إلى الدخل والثروة لتحقيق مجموعة واسعة من الغايات بشكل مباشر أو غير مباشر، بغض النظر عما تكون.

هـ. الأسس الاجتماعية لاحترام الذات: ويتعلق الأمر هنا بجوانب المؤسسات الأساسية التي عادة ما تكون ضرورية ليكون للمواطنين إحساس فعال بقيمهم الخاصة كأشخاص، وأن يكونوا قادرين على تطوير ملكاتهم الأخلاقية وممارستها وتعزيز أهدافهم وغاياتهم بكل ثقة في النفس[1].

وجدير بالملاحظة أن مبدأي العدالة يقيّمان البنية الأساسية للمجتمع وفقًا للطريقة التي تحمي من خلالها مؤسساتها بعض الخيرات الأولية وتخصصها كالحريات الأساسية مثلًا، وتنظم إنتاج الخيرات الأولية الأخرى وتوزعها كالدخل والثروة مثلًا. وعمومًا ما يجب تفسيره هو لماذا يستخدم الشركاء هذه القائمة من الخيرات الأولية. ولماذا يكون من العقلاني بالنسبة لهم أن يتبنوا مبدأي العدالة؟

لن أناقش في هذا الدرس هذه المسألة العامة. باستثناء الحريات الأساسية، سأفترض أن أسباب الاعتماد على الخيرات الأولية واضحة بما يكفي لأغراضنا. وهدفي في الفقرات الموالية هو تفسير لماذا، في ضوء تصور للشخص يميز المواطنين الذين يمثلهم الشركاء، تكون الحريات الأساسية فعلًا خيرات أولية، وعلاوة على ذلك، لماذا نعطي أولوية للمبدأ الذي يضمن هذه الحريات على المبدأ الثاني للعدالة. في بعض الأحيان، يتضح سبب هذه الأولوية من خلال تفسير لماذا تكون حرية ما حرية أساسية، كما في حالة حرية الضمير المتساوية للجميع (التي نوقشت في الفقرتين 5ـ6). وفي حالات أخرى، تنبع الأولوية من الدور الإجرائي لبعض الحريات ومكانتها الأساسية في تنظيم البنية الأساسية ككل، كما في حالة الحريات السياسية المتساوية (التي نوقشت في الفقرة 8). وأخيرًا، بعض الحريات الأساسية هي شروط مؤسسية لا غنى عنها بمجرد ضمان الحريات الأساسية الأخرى؛ وبالتالي فإن حرية التفكير وحرية تكوين الجمعيات ضروريتان لتفعيل حرية الضمير والحريات السياسية. (وعالجت هذا الارتباط في حالة حرية التعبير السياسي والحريات السياسية الواردة في الفقرتين 10 و12). لن أتوسع في مناقشة هذه المسألة وسأكتفي ببساطة برصد أنواع الحجج التي تقود الشركاء إلى اعتبار بعض الحريات كحريات الأساسية. وآمل أن أبيّن مكانة الحريات الأساسية

(1) حول تحليل مستفيض للخيرات الأولية، انظر مقالي: «الوحدة الاجتماعية والخيرات الأولية».

في نظرية العدالة إنصافًا وأسباب أولويتها من خلال النظر في العديد من الحريات الأساسية المختلفة مع اعتبار اختلاف الأسباب التي تنهض عليها كل واحدة منها نسبيًا.

الفقرة الخامسة: أولوية الحريات، أولًا: الملكة الأخلاقية الثانية

نحن الآن على استعداد لدراسة الحجج التي يعتمدها الشركاء في الوضع البدئي التي تضمن الحريات الأساسية وتمنحها الأولوية. لا يمكنني هنا تقديم الحجة على مثل هذه المبادئ بطريقة صارمة ومقنعة، ولكن يجب أن أشير إلى الطريقة التي سنسلكها في هذا الصدد.

دعونا نلاحظ أولًا أنه بالنظر إلى تصور الشخص، هناك ثلاثة أنواع من الاعتبارات يجب على الشركاء التمييز بينها عندما يتداولون بشأن مصلحة الأشخاص الذين يمثلونهم. فهناك اعتبارات تتعلق بتطوير لكلتا الملكتين الأخلاقيتين وممارستهما الكاملة والعليمة، وكل ملكة تثير اعتبارات تتعلق بخصائص مختلفة. وأخيرًا اعتبارات تتعلق بتصور الشخص لخير محدد. وسأنظر في هذه الفقرة في الاعتبارات المتعلقة بملكة تصور للخير وتصور الشخص لخير محدد، وأنطلق من هذا الأخير. أذكر أنه في حين أن الشركاء يعلمون أن للأشخاص الذين يمثلونهم تصورات محددة للخير، فهم لا يعلمون مضمون هذه التصورات. بمعنى أنهم لا يعلمون الغايات النهائية الخاصة والأهداف التي يسعى إليها هؤلاء الأشخاص، ولا موضوعات ارتباطاتهم وولاءاتهم، ولا رؤيتهم لعلاقتهم بالعالم-الدينية أو الفلسفية- التي تعتبر المرجع الأخلاقي الذي تفسر من خلاله هذه الغايات والولاءات. ومع ذلك، فإن الشركاء يعلمون البنية العامة لمشاريع الأشخاص العقلانية للحياة (بالنظر إلى المعطيات العامة حول علم النفس البشري وآلية اشتغال المؤسسات الاجتماعية)، وبالتالي العناصر الرئيسة في تصور الخير كما عددتها. وإن معرفة هذه المسائل تتسق مع فهمهم للخيرات الأولية واستخدامها كما بينت ذلك آنفًا.

وفي إطار تثبيت هذه الأفكار، أركز على حرية الضمير وأستكشف الأسباب التي قادت الشركاء إلى تبني المبادئ التي تضمن هذه الحرية الأساسية التي تنطبق

على وجهات النظر الدينية والفلسفية والأخلاقية لعلاقتنا بالعالم[1]. وبطبيعة الحال، لما كان الشركاء لا يستطيعون التأكد من أن الأشخاص الذين يمثلونهم يؤيدون مثل وجهة النظر هذه، فسأفترض أن هؤلاء الأشخاص يفعلون ذلك عادة، وعلى أي حال يجب على الشركاء أن يتوقعوا ذلك. وأفترض أيضًا أن وجهات الدينية والفلسفية والأخلاقية هذه قد تشكلت بالفعل وأنهم يؤكدونها بقوة وبهذا المعنى فهي موجودة. إذن، إذا كان مبدأً واحدًا من المبادئ البديلة للعدالة المتاحة للشركاء يضمن حرية الضمير المتساوية، فإن هذا المبدأ سيتبنى لا محالة. وهذا ممكن، على الأقل، إذا كان تصور العدالة الذي ينتمي إليه هذا المبدأ تصورًا قابلًا للتطبيق. ويفترض حجاب الجهل ألا يعلم الشركاء ما إذا كانت المعتقدات التي يعتنقها الأشخاص الذين يمثلونهم تمثل وجهة نظر الأغلبية أو الأقلية. ومن ثم لن تتوفر للشركاء الفرصة للسماح بحرية ضمير أقل للأقليات الدينية، من منطلق أن أولئك الذين يمثلونهم يعتنقون دين الأغلبية أو دينًا مهيمنًا، وبالتالي قد يستفيدون من حرية أكبر. ثم قد يحدث أيضًا أن هؤلاء الأشخاص من بين أولئك الذين ينتمون إلى أقلية دينية وأنهم قد يعانون بسبب ذلك. إذن، إذا كان الشركاء يقامرون بهذه الطريقة، فهذا يعني أنهم لم يأخذوا المعتقدات الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية للأشخاص الذين يمثلونهم على محمل الجد، غير أنهم، في الحقيقة، لا يعرفون معنى قناعة دينية أو فلسفية أو أخلاقية.

جدير بالملاحظة أن هذه الحجة الأولى على حرية الضمير ليست حجة، بالمعنى الدقيق للكلمة. ولا يسعنا إلا أن نلفت الانتباه إلى الطريقة، التي يمنح من خلالها حجاب الجهل مقترنًا بمسؤولية الشركاء في حماية وجهات نظر لا يعلمون عنها شيئًا ولكنها محددة وتحظى بالتأييد دينية كانت أو فلسفية أو أخلاقية، للشركاء الأسباب الأكثر وجاهة لتأمين هذه الحرية. من المهم التأكيد هنا على أن مثل وجهات النظر هذه وتصورات الخير التي تنشأ عنها لا تقبل التفاوض، إن جاز التعبير. إنها تُفهم على أنها أنماط من الإيمان وتقود الحماية التي لا نستطيع أن نتخلى عنها أو

(1) في هذه الفقرة والفقرتين المواليتين، أشرح بطريقة مختلفة، نوعًا ما، الاعتبار الرئيس المعطى لحرية الضمير في كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 33.

نقتنع بها على نحو خطير إلى أنواع الاعتبارات التي يشملها مبدأ العدالة الثاني. من المؤكد أن الناس قد يتحولون من دين لآخر، وقد يغيرون وجهات نظرهم الفلسفية والأخلاقية. لكن نفترض أن هذه التحولات والتغييرات لا علاقة لها بالنفوذ والموقع، ولا بالثروة والمكانة، بل هي نتيجة القناعات والعقل والتفكير. وحتى إذا كان هذا الافتراض في الممارسة العملية غالبًا ما يكون باطلًا، فإن هذا لا يؤثر على مسؤولية الشركاء في حماية حرمة تصور من يمثلونهم للخير.

بيّن، إذن، لماذا تكون حرية الضمير حرية أساسية وتحظى بأولوية مثلها مثل أيّ حرية أساسية أخرى. وبالنظر إلى فهم ما يشكل وجهة نظر دينية أو فلسفية أو أخلاقية، لا يمكن أن نتذرع بالاعتبارات التي يشملها المبدأ الثاني للعدالة لتقييد النطاق المحوري لهذه الحرية. إذا أنكر أحدهم أن حرية الضمير هي حرية أساسية وأكد أن جميع الحريات الإنسانية متقايسة، وأنه يوجد دائمًا بين رؤيتين للعالم حد أدنى من التبادل من حيث إنه من العقلاني موازنة حماية إحداهما ضد حماية الأخرى، ولكن ما نلبث حتى ننتهي إلى طريق مسدود. تتمثل إحدى طرق مواصلة المناقشة في محاولة بيان أن نسق الحريات الأساسية في مجموعها جزء من تصور متماسك وقابل للتطبيق للعدالة مناسب للبنية الأساسية لنظام ديمقراطي، وأكثر من ذلك، تصور متطابق مع قناعاتها الأكثر أهمية.

دعونا ننتقل الآن إلى الاعتبارات المتعلقة بملكة تصور للخير. وقد حددت هذه الملكة آنفًا على أنها القدرة على تشكيل، ومراجعة، ومتابعة تصور محدد للخير على نحو عقلاني. ويعزو ذلك إلى صنفين من المبررات متلازمين بشكل وثيق، ويمكن النظر إلى هذا الخير بطريقتين. بحسب الطريقة الأولى، يعتبر التطوير الملائم لهذه القدرة وممارستها، حسب ما تقتضيه الظروف، وسيلة لتحقيق خير الشخص. وكوسيلة، فهي ليست (بحكم تعريفها) جزءًا من التصور المحدد لهذا الشخص للخير. يمارس الأشخاص هذه القدرة في السعي بعقلانية إلى تحقيق غاياتهم النهائية وفي تطوير تصوراتهم لما تعنيه حياة كاملة. تخدم هذه القدرة، في أيّ وقت من الأوقات، التصور المحدد للخير الذي يتم تأكيده لاحقًا. لكن دور هذه القدرة في صياغة تصورات أخرى للخير أكثر عقلانية ومراجعة التصورات

القائمة لا يجب إغفاله. ليس هناك ما يضمن أن جميع جوانب نمط حياتنا القائم هو الأكثر عقلانية بالنسبة إلينا وأنه ليس في حاجة إلى مراجعة بسيطة على الأقل إن لم تكن كبيرة. لهذه الأسباب، تمثل الممارسة الملائمة والكاملة للقدرة على صياغة تصور للخير وسيلة لتحقيق خير الشخص. وهكذا، على افتراض أن حرية الضمير، وبالتالي حرية الوقوع في الخطأ وارتكاب الأخطاء، هي من بين الشروط الاجتماعية الضرورية لتطوير هذه القدرة وممارستها، تتوفر للشركاء أسبابًا أخرى لتبني مبادئ تضمن هذه الحرية الأساسية. وجدير بالملاحظة هاهنا أن حرية تكوين الجمعيات ضرورية لتفعيل حرية الضمير. لأنه ما لم تكن لنا الحرية في أن نجتمع مع المواطنين الآخرين ممن لهم رؤية مماثلة لرؤيتنا للعالم، فسنحرم من ممارسة حرية الضمير. فلا انفصام بين هاتين الحريتين الأساسيتين البتة.

الطريقة الثانية فيما يتعلق بملكة تصور للخير تقود إلى مبرر إضافي لصالح خير حرية الضمير. يستند هذا المبرر إلى النطاق الواسع والطبيعة التنظيمية لهذه القدرة والمبادئ المتأصلة فيها التي توجه عملياتها (مبادئ التداول العقلاني). وتمكّننا سمات هذه القدرة من الوعي بأنفسنا، نحن الذين نؤكّد نمط حياتنا وفقًا لممارسة كاملة مدروسة ومتعقلة لقدراتنا الفكرية والأخلاقية. وتصبح هذه العلاقة المؤكدة عقلانيًا بين عقلنا التداولي ونمط حياتنا نفسه جزءًا من تصورنا المحدد للخير. وهذه الإمكانية متضمنة في تصور الشخص. وهكذا، بالإضافة إلى أن معتقداتنا صحيحة، وأن تصرفاتنا صحيحة، وأن غاياتنا خيّرة، قد نسعى أيضًا إلى تقييم الأسباب التي تجعل معتقداتنا صحيحة، وتصرفاتنا صحيحة، وغاياتنا خيّرة. وكما يقول ميل، قد نسعى إلى أن نجعل من تصورنا للخير تصورًا «خاصًا بنا»؛ نحن لا نرضى أن نتلقفه من مجتمعنا أو من نظرائنا الاجتماعيين[1]. وبطبيعة الحال، لا يجب أن يكون التصور الذي نؤكده خاصًا، أو تصورًا صغناه لأنفسنا، بمعنى ما؛ وإنما قد نستلهمه من تقليد ديني أو فلسفي أو أخلاقي نؤيده، نشأنا عليه وتربينا، وقد نهتدي إليه، في

(1) انظر جون ستيوارت ميل J. S. Mill, On Liberty، **عن الحرية** الفصل 3 الفقرة 5، حيث يقول: «نحن على استعداد للاعتراف بأن فهمنا يجب بأن يكون فهمنا؛ ولكن ليس لدينا الاستعداد ذاته للاعتراف بأن رغباتنا ونزواتنا يجب أن تكون هي أيضًا رغباتنا ونزواتنا، أو أن تكون لنا نزوات تخصنا، أيًا كانت حدتها، وهذا ليس سوى مطب وفخ.» انظر جميع الفقرات. 2_9 حول التطوير الحر للفردانية.

عصر العقل، في صلب ارتباطاتنا وولاءاتنا. وفي هذه الحالة، يتضمن هذا التقليد الذي نؤيده المثل والفضائل التي اجتازت اختبارات عقلنا بنجاح والتي تستجيب لرغباتنا وعواطفنا العميقة. وبطبيعة الحال، قد لا يقوم العديد من الأشخاص بإعادة النظر في معتقداتهم وغاياتهم المكتسبة وإنما يكتفون باجترارها بموثوقية، أو أنهم مقتنعون بأنها جزء من العادات والتقاليد. وبالتالي لا ينبغي انتقادها، فحسب وجهة النظر الليبرالية لا مجال لتقييم سياسي أو اجتماعي لتصورات الخير ضمن الحدود التي تسمح بها العدالة.

وعلى هذا النحو ليست القدرة على صياغة تصور للخير وسيلة وإنما هي جزء أساسي من تصور محدد للخير. وتمكننا المنزلة المميزة للعدالة إنصافًا لهذا التصور من تمثل غاياتنا وولاءاتنا النهائية بطريقة تحقق إلى حد بعيد واحدة من القدرات الأخلاقية التي تميز الأشخاص في صلب هذا التصور السياسي للعدالة. ولكي يكون هذا التصور للخير ممكنًا، يجب أن يُسمح لنا، وبصورة أكثر وضوحًا، بالوقوع في الخطأ، الوقوع وارتكاب الأخطاء ضمن الحدود التي تحددها الحريات الأساسية. وحتى نؤمن إمكانية التصور للخير، يتبنى الشركاء، كممثلينا، المبادئ التي تحمي حرية الضمير.

تتلازم الحجج الثلاثة السابقة لصالح حرية الضمير على النحو التالي. في المرحلة الأولى، تعتبر تصورات الخير معطاة ومتجذرة على نحو راسخ؛ وأمام كثرة هذه التصورات التي لا يقبل أيّ منها التفاوض، يدرك الشركاء أن مبادئ العدالة التي تضمن حرية الضمير المتساوية هي المبادئ الوحيدة التي يمكن أن يتبنوها. وفي الحالتين التاليتين، ينظر إلى تصورات الخير على أنها تخضع للمراجعة وفقًا للعقل التداولي، وهو جزء من القدرة على صياغة تصور للخير. ولكن بما أن الممارسة الكاملة والمدروسة لهذه القدرة تتطلب الظروف الاجتماعية التي تكفلها حرية الضمير، فإن هذه الحجج تدعم نفس النتيجة التي توصلنا إليها منذ البداية.

الفقرة السادسة: أولوية الحريات، ثانيًا: الملكة الأخلاقية الأولى

وأخيرًا نأتي إلى الاعتبارات المتعلقة بملكة الإحساس بالعدالة. وهنا يجب أن نكون حذرين. إن الشركاء في الوضع البدئي هم ممثلون مستقلون ذاتيًا بشكل عقلاني، ولما كانوا كذلك فإن ما يحفزهم هو الاعتبارات التي تتعلق بما يعزز التصورات المحددة لخير الأشخاص الذين يمثلونهم، إما كوسيلة أو كجزء من هذه التصورات. وبالتالي، فإن أي أسباب تدفع الشركاء إلى تبني مبادئ تضمن تطوير ملكة الإحساس بالعدالة وممارستها، يجب أن تتوافق مع هذا القيد. الآن، رأينا في القسم السابق أن ملكة تصور للخير يمكن أن تكون جزءًا من، بالإضافة إلى وسيلة لتحقيق تصور الشخص المحدد للخير، وأن الشركاء يمكن أن يتذرعوا بحجج تستند إلى كل واحدة من هاتين الحالتين من دون انتهاك دورهم المستقل ذاتيًا على نحو عقلاني. بيد أن الوضع مختلف فيما يتعلق بملكة الإحساس بالعدالة: لا يمكن للشركاء أن يتذرعوا بالحجج القائمة على تطوير هذه الملكة وممارستها كجزء من تصور الشخص المحدد للخير. فهم يقتصرون على الحجج القائمة على اعتبارها مجرد وسيلة لتحقيق خير الشخص.

من المؤكد أننا نفترض (مثلما يفعل الشركاء) أن للمواطنين القدرة على إحساس بالعدالة، لكن هذا الافتراض شكلي بحت. وهذا يعني أنه مهما كانت المبادئ التي يختارها الشركاء من بين البدائل المتاحة، فإن الأشخاص الذين يمثلهم الشركاء سيتمكنون من الإحساس بالعدالة بشكل يتوافق مع منزلتهم كمواطنين في المجتمع، إلى الحد المعترف به بوصفه ممكنًا وقابلًا للتطبيق عن طريق مداولات الشركاء العليمة بما تنطوي عليه من معرفة متأتية من الحس السليم ونظرية الطبيعة البشرية. ويتسق هذا الافتراض مع الاستقلالية الذاتية العقلانية للشركاء، والتنصيص على عدم توجيه أيّ مفاهيم أو مبادئ للعدالة سابقة (أقل تقييدًا) تبرير الشركاء للبديل الذي عليهم أن يختاروه. وفي ضوء هذا الافتراض، يعلم الشركاء أن اتفاقهم لن يذهب سدى وأن المواطنين في المجتمع سيتصرفون وفق المبادئ المتفق عليها بفعالية وانتظام تفرضهما الطبيعة البشرية عندما تلبي المؤسسات السياسية والاجتماعية، وعليها أن تلبي عموميًا، هذه المبادئ. ولكن عندما يضمّن

الشركاء من بين الاعتبارات التي يستندون إليها بعض مبادئ العدالة، على اعتبار أن المواطنين في المجتمع سيتصرفون وفقها بفعالية وبشكل منتظم، فذلك راجع إلى أن الشركاء يعتقدون أن التصرف انطلاقًا من مثل هذه المبادئ سيكون وسيلة ناجعة لتحقيق التصورات المحددة لخير الأشخاص الذين يمثلونهم. وما يحفز هؤلاء الأشخاص كمواطنين هو مقتضيات العدالة في حد ذاتها، ولكن الشركاء، كممثلين مستقلين ذاتيًا على نحو عقلاني، ليسوا كذلك.

وإضافة إلى هذه الاحتياطات، أعيّن الآن ثلاث حجج، تتعلق جميعها بملكة الإحساس بالعدالة، والتي تدفع الشركاء إلى تبني مبادئ تؤمّن الحريات الأساسية وتمنحها الأولوية. تستند الحجة الأولى إلى نقطتين: تتمثل الأولى في الغُنم الكبير الذي يمكن أن يحصل عليه تصور كل شخص للخير من نظام تعاون عادل ومستقر. وأما الثانية فتتمثل في أطروحة مفادها أن التصور الأكثر استقرارًا للعدالة هو التصور الذي يحدده مبدآ العدالة، على أساس الحريات الأساسية والأولوية التي يمنحها لها هذان المبدآن.

من الواضح أن المعرفة العامة بأن كل شخص يتمتع بإحساس فعّال بالعدالة ويمكن الاعتماد عليه كعضو متعاون على نحو كامل في المجتمع تعتبر ميزة عظيمة لتصور الجميع للخير[1]. هذه المعرفة العامة، والإحساس المشترك بالعدالة وهو موضوعها، هي نتيجة للتحضر والزمن، قدرتها على التدمير أكثر وضوحًا من قدرتها على البناء. يقوم الشركاء بتقييم البدائل التقليدية وفقًا لمدى قدرتها على توليد الإحساس بالعدالة المعترف به عموميًا عندما تحترم البنية الأساسية المبادئ التي تتوافق معها. وإذ يقومون بذلك فإنهم يجعلون من تطوير القدرة على الإحساس بالعدالة وسيلة لخير أولئك الذين يمثلونهم. وهذا يعني أن نظام التعاون الاجتماعي العادل يدفع المواطنين إلى تحديد تصورات للخير؛ ويعتبر النظام المستقر من خلال إحساس عام وفعال بالعدالة وسيلة أفضل لتحقيق هذه الغاية من النظام الذي يتطلب جهازًا للعقوبات قاسيًا ومكلفًا، ولا سيما إذا كان هذا الجهاز خطيرًا على الحريات الأساسية.

(1) وهنا أعيد تأكيد تبرير استقرار نظرية العدالة إنصافًا كما في كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 76.

إن الاستقرار النسبي للمبادئ التقليدية للعدالة المتاحة للشركاء مسألة معقدة. لا أستطيع أن ألخص هنا الاعتبارات العديدة التي ناقشتها في موضع آخر لدعم النقطة الثانية التي تتعلق بالنظرية القائلة بأن مبدأي العدالة هما الأكثر استقرارًا. سأكتفي بذكر فكرة رئيسة واحدة: ألا وهي أن أكثر تصور للعدالة استقرارًا هو تصور واضح وجلي بالنسبة لعقلنا، يتطابق مع خيرنا من دون قيد أو شرط، ولا يتجذر في إنكار شخصنا بل في تأكيده[1]. وعليه أعتبر نتيجة لذلك أن مبدأي العدالة يستجيبان بشكل أفضل لهذه الشروط من البدائل الأخرى على وجه التحديد لأن الحريات الأساسية تقترن بالقيمة المنصفة للحريات السياسية (نوقشت في الفقرة الموالية) ومبدأ التباين. ومن ذلك مثلًا أن الحريات الأساسية وأولويتها وكذلك القيمة المنصفة للحريات السياسية غير معنية على نحو غير مشروط ببيان أن مبدأي العدالة يأخذان في الاعتبار خير الجميع. ومرة أخرى، تبدو هذه المبادئ واضحة وجلية بالنسبة لعقلنا لأنها يجب أن تكون عمومية ومعترف بها على نحو متبادل، وتفرض أن تتجلى الحريات الأساسية أمامها مباشرة، إن جاز التعبير[2]. لا تعتمد هذه الحريات على الحسابات المتعلقة بأكبر رصيد صافي للخيرات الاجتماعية (أو القيم الاجتماعية). فلا مجال لمثل هذه الحسابات في نظرية العدالة إنصافًا. وجدير بالملاحظة أن هذه الحجة لصالح الأطروحة الأولى تتوافق مع الاحتياطات المنصوص عليها في المقاطع الافتتاحية من هذه الفقرة. وإذ يتبنى الشركاء مبادئ العدالة التي تؤمّن بشكل أكثر فعالية تطور وممارسة ملكة الإحساس بالعدالة، لا تحفزهم الرغبة في تحقيق هذه الملكة الأخلاقية من أجل خيرهم الخاص، بل لأنها تعتبرها أفضل طريقة لتحقيق استقرار التعاون الاجتماعي العادل، وبالتالي تعزيز التصورات المحددة لخير الأشخاص الذين يمثلونهم.

أما الحجة الثانية، وهي لا تنفصل عن الأولى، فتنبع من الأهمية الجوهرية

(1) انظر كتاب **نظرية في العدالة**، ص498 وما بعدها.

(2) حين أقول إن مبادئ العدالة تفرض أن تتجلى الحريات الأساسية أمامها مباشرة، فإنني أفكر في الاعتبارات المختلفة المذكورة في المرجع نفسه (كتاب **نظرية في العدالة**). وفيما يتعلق بما أسميه «التضمين»، انظر الصفحات 160 وما بعدها، 261ـ263، 288ـ289، و326ـ327.

لاحترام الذات[1]. وإني اعتبر أن احترام الذات يتعزز ويتدعم على نحو أكثر فعالية عن طريق مبدأي العدالة، وبسبب التأكيد على الحريات الأساسية المتساوية والأولوية الممنوحة لها، ولكن أيضًا يتعزز احترام الذات ويتدعم بشكل أكبر عن طريق القيمة المنصفة للحريات السياسية ومبدأ التباين[2]. إن احترام الذات تؤكده أيضًا سمات أخرى للمبدأين إلى جانب الحريات الأساسية، وهذا يعني أن سماته تلك يعضد بعضها بعضًا ولا انفصام بينها، لكن هذا متوقع. وبما أن الحريات الأساسية تلعب دورًا مهمًا في دعم احترام الذات، فإن لدى الشركاء مبررات لتبني مبدأي العدالة تنهض على هذه الحريات.

وتتمثل الحجة، باختصار شديد، في التالي: إن احترام الذات متجذر في ثقتنا بأنفسنا كأعضاء في المجتمع متعاونين على نحو كامل قادرين على السعي وراء تصور قيّم للخير طوال حياتنا كاملة. وبالتالي فإن احترام الذات يفترض تطوير تلكما الملكتين الأخلاقيتين وممارساتهما، وبالتالي إحساسًا فعّالًا بالعدالة. وتتمثل أهمية احترام الذات في أنها توفر إحساسًا منيعًا بقيمتنا الخاصة، وقناعة راسخة بأن تصورنا المحدد للخير يستحق أن نضطلع به. ومن دون احترام الذات يبدو أن لا شيء قيّم، وإن تكن بعض الأشياء قيّمة بالنسبة لنا، فإن إرادة تحقيقها تعوزنا. وهكذا، فإن الشركاء يعطون وزنًا كبيرًا لمدى دعم مبادئ العدالة لاحترام الذات، وإلا فإن هذه المبادئ لا يمكنها أن تطور بفعالية التصورات المحددة لخير الأشخاص الذين يمثلهم الشركاء. وبالنظر إلى هذا التوصيف الخاص لاحترام الذات، فإننا نقول إن احترام الذات يعتمد على بعض السمات العامة للمؤسسات الاجتماعية الأساسية التي تدعمه، وكيف تتفاعل فيما بينها وكيف يُتوقع من الأشخاص الذين يقبلون هذه الترتيبات (وعادة ما يقبلون بها) أن يعتبر كل منهم الآخر وأن يتعامل معه. هذه السمات الخاصة بالمؤسسات الأساسية وأنماط السلوك المرتقبة عموميًا (والتي

(1) تمت مناقشة احترام الذات في كتاب **نظرية في العدالة**، § 67. وحول دوره في الحجة لصالح مبدأي العدالة، انظر ص 178ـ83. وحول الحريات السياسية المتساوية كأساس لاحترام الذات، انظر ص 234، 544ـ46.

(2) تمت مناقشة القيمة المنصفة للحريات السياسية في المرجع السابق، الصفحات 224ـ28، 233 ـ34، 277ـ79، و653. وعند مناقشة الحريات السياسية المتساوية كأساس لاحترام الذات في الصفحات 544ـ46، لم تذكر القيمة المنصفة لهذه الحريات كما ينبغي. انظر أيضًا الفقرتين 7 و12 أدناه.

عادة ما تحترم) هي الأسس الاجتماعية لاحترام الذات (المذكورة سابقًا في الفقرة 4 باعتبارها الصنف الأخير من الخيرات الأولية).

يتضح من توصيف احترام الذات المذكور أعلاه أن هذه الأسس الاجتماعية هي من بين أهم الخيرات الأولية. إذن تُحدد هذه الأسس من خلال المبادئ العمومية للعدالة. وبما أن مبدأي العدالة وحدهما اللذين يضمنان الحريات الأساسية، فهما الأكثر فعالية من بين البدائل الأخرى في تعزيز ودعم احترام الذات للمواطنين كأشخاص متساوين. إن مضمون هذه المبادئ كمبادئ عمومية تصلح للبنية الأساسية هو الذي يفضي إلى هذه النتيجة. وينطوي هذا المضمون على جانبين، يقترن كل منهما بعنصر من عنصري احترام الذات، حيث يتمثل العنصر الأول في ثقتنا بأنفسنا كأعضاء متعاونين في المجتمع على نحو كامل وهو متجذر في تطوير الملكتين الأخلاقيتين وممارستهما (ومن ثم امتلاك إحساس فعال بالعدالة)؛ وأما العنصر الثاني فيتمثل في إحساسنا المنيع بقيمنا الخاصة المتأصلة في قناعتنا بأننا قادرون على تنفيذ مشروع قيّم لحياتنا. وتدعم العنصر الأول الحريات الأساسية التي تضمن الممارسة الكاملة والعليمة لتلكما الملكتين الأخلاقيتين. وتدعم العنصر الثاني الطبيعة العمومية لهذا الضمان وتأكيده من قبل المواطنين بشكل عام، ويقترن ذلك كله بالقيمة المنصفة للحريات السياسية ومبدأ التباين. ويعتمد إحساسنا بقيمتنا الخاصة، شأنه في ذلك شأن ثقتنا بأنفسنا، على الاحترام والمشاركة اللذين يبديهما لنا الآخرون. ويُعبِّر المواطنون من خلال التأكيد عموميًا على الحريات الأساسية في مجتمع حسن التنظيم عن الاحترام المتبادل لبعضهم البعض بوصفه معقولًا وجديرًا بالثقة، فضلًا عن اعترافهم بالقيمة التي يضفيها جميع المواطنين على نمط حياتهم. وهكذا تمكن الحريات الأساسية مبدأي العدالة من تلبية متطلبات احترام الذات بفعالية أكثر من البدائل الأخرى. ومرة أخرى، جدير بالملاحظة أن المواطنين يبدون اهتمامًا، في أي مرحلة من مراحل تبريرهم، بتطوير وممارسة ملكة الإحساس بالعدالة لذاتها. ورغم ذلك، لا ينطبق هذا، بطبيعة الحال، على المواطنين المستقلين ذاتيًا بشكل كامل في مجتمع حسن التنظيم.

وفيما يتعلق بالحجة الثالثة والأخيرة التي ترتبط بالإحساس بالعدالة فلن أتعمق

في مناقشتها هنا كثيرًا. وهي مبنية على هذا التصور لمجتمع حسن التنظيم الذي أسميه «اتحاد اجتماعي للاتحادات الاجتماعية»[1]. وتتمثل الفكرة في أن المجتمع الديمقراطي حسن التنظيم الذي يحتكم إلى مبدأي العدالة يمكن أن يمثل لكل مواطن خيرًا أكثر شمولًا بكثير من الخير المحدد للأفراد إذا تركوا وشأنهم أو في نطاق جمعيات صغيرة. يمكن أن تؤدي المشاركة في هذا الخير الأكثر شمولًا إلى تعظيم الخير المحدد للشخص وتعزيزه. ويتحقق خير الاتحاد الاجتماعي بشكل كامل عندما يشارك الجميع في هذا الخير، غير أن البعض وربما عدد قليل فقط ينخرطون في هذه العملية.

ولقد استعرت هذه الفكرة من **فون هومبولت** Von Humboldt الذي يقول:

«كل كائن بشري . . . يمكن أن يتصرف بملكة مهيمنة واحدة فقط في كل مرة: أو بالأحرى، تسمح لنا طبيعتنا الكاملة في أي وقت معين بشكل واحد من النشاط العفوي، حتى لكأن إمكانات الكائن البشري لا تسمح له إلا بتطوير ملكة واحدة فقط لأن طاقته سرعان ما تتراجع بمجرد أن تتشتت اهتماماته بين أشياء متعددة. لكن للإنسان القدرة على تجنب هذه الأحادية، من خلال محاولة توحيد الملكات المتمايزة والتي تمارس بشكل منفصل عمومًا عن طبيعته، ومن خلال الانخراط في التعاون العفوي، في كل مرحلة من مراحل حياته، وستؤجج شرارات النشاط الخافتة شأنها في ذلك شأن شرارات المستقبل، ويسعى إلى تنويع القدرات التي يمارسها وتطويرها، من خلال توحيدها جميعًا بشكل متناغم بدلًا من البحث عن مجرد كثرة متنوعة من الأشياء للقيام بها بشكل منفصل. ما يتحقق في حالة الفرد، من خلال اتحاد الماضي والمستقبل مع الحاضر، يتم إنتاجه في المجتمع من خلال التعاون المشترك بين أعضائه المختلفين. لأنه يمكن لكل فرد، في جميع مراحل حياته، تحقيق واحد فقط من بين تلك الكمالات التي تمثل السمات الممكنة للنوع البشري. ومن خلال الاتحاد الاجتماعي، بناءً على الإرادة والقدرات الداخلية

(1) تمت مناقشة هذه الفكرة في كتاب **نظرية في العدالة** الفقرة 79. لكنني أنظر في علاقتها بالحريات الأساسية وأولويتها وهو ما أسعى إليه هنا.

لأعضائه، يشارك كل واحد منهم في الثروات الجماعية للآخرين كافة»[1].

لتوضيح فكرة الاتحاد الاجتماعي، نضرب على ذلك مثلًا مجموعة من الموسيقيين الموهوبين، يتمتعون جميعًا بنفس المواهب الطبيعية، ويمكن لهم أن يتعلموا العزف على كل الآلات الموسيقية في الأوركسترا. فقد أصبحوا من خلال التدريب والممارسة على امتداد سنين طويلة أكثر براعة في العزف على الآلات التي تخصصوا فيها، مع الاعتراف بأن المحدودية البشرية تفترض ذلك؛ فلا يمكن لهم أبدًا أن يكونوا ماهرين تمامًا في العزف على آلات مختلفة، ناهيك عن العزف عليها كلها في وقت واحد. وهكذا، في هذه الحالة الخاصة التي تكون فيها المواهب الطبيعية للجميع متطابقة، تحقق المجموعة، من خلال تنسيق الأنشطة بين الأنداد، نفس مجموع القدرات الكامنة في كل منهم. ولكن حتى عندما لا تكون هذه المواهب الموسيقية الطبيعية متساوية وتختلف من شخص لآخر، يمكن تحقيق نتيجة مماثلة شريطة أن تكون هذه المواهب متكاملة ومتناسقة بشكل كاف. وفي كل الأحوال، يحتاج الأشخاص إلى بعضهم البعض، حيث إنه لا يمكن تحقيق المواهب لأي شخص إلا من خلال التعاون النشط مع الآخرين، ومن خلال مجهودات الجميع. ولا يمكن للفرد أن يكتمل إلا إذا انخرط في أنشطة الاتحاد الاجتماعي.

وبحسب هذا المثال التوضيحي، تعدّ الأوركسترا اتحادًا اجتماعيًا. لكنْ هناك أنواع كثيرة من الاتحادات الاجتماعية حيث توجد أنواع من الأنشطة البشرية التي تستوفي الشروط المطلوبة. علاوة على ذلك، توفر البنية الأساسية للمجتمع إطارًا يمكن من خلاله تنفيذ أيّ من هذه الأنشطة. وهكذا نصل إلى فكرة المجتمع باعتباره اتحادًا اجتماعيًا للاتحادات الاجتماعية حالما تتحقق هذه الأنواع المتنوعة من الأنشطة البشرية بشكل متكامل ويمكن التنسيق بينها بشكل صحيح. إن ما يجعل الاتحاد الاجتماعي للاتحادات الاجتماعية ممكنًا وجوه ثلاثة من طبيعتنا الاجتماعية. يتمثل الوجه الأول في التكامل بين المواهب البشرية المختلفة التي

(1) اقتبست هذه الفقرة من المرجع نفسه (كتاب **نظرية في العدالة**) ص 523ـ524، وقد وردت في الأصل في

The Limits of State Action, edited by J. W. Burrow (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 16-17.

تجعل أنواعًا كثيرة من الأنشطة البشرية وأشكال تنظيمها المختلفة ممكنة. وأما الوجه الثاني فيتمثل في أن ما قد نكون وما قد ننجزه يفوق بكثير ما قد نكون وما قد ننجزه في حياة واحدة، وبالتالي نعتمد على المساعي التعاونية للآخرين، ليس فقط من أجل الوسائل المادية للرفاه، ولكن أيضًا من أن أجل أن نجني ثمار ما كنا وما أنجزنا. ويكمن الوجه الثالث في قدرتنا على إحساس فعّال بالعدالة مضمونها مبادئ العدالة وينطوي على فكرة التبادلية. عندما تتحقق مثل هذه المبادئ في المؤسسات الاجتماعية تُحترم من قبل جميع المواطنين، وأن هذا معترف به عموميًا، ويتم التنسيق بين أنشطة العديد من الاتحادات الاجتماعية ودمجها في اتحاد اجتماعي للاتحادات الاجتماعية.

ويتمثل السؤال الذي يطرح نفسه في التالي: أيّ المبادئ المتاحة للشركاء في الوضع البدئي تكون الأكثر فعالية في التنسيق بين العديد من الاتحادات الاجتماعية ودمجها في اتحاد اجتماعي واحد؟ نجد أنفسنا هنا أمام مقتضيين: أولًا، يجب أن تكون هذه المبادئ مرتبطة بشكل معترف به بتصور للمواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين، ويجب أن تحتوي هذه المبادئ على هذا التصور ضمنيًا وأن يكون ماثلًا أمامها، إن جاز التعبير. ثانيًا، يجب أن تشتمل هذه المبادئ، كمبادئ تصلح للبنية الأساسية للمجتمع، على فكرة التبادلية المناسبة للمواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين منخرطين في التعاون الاجتماعي طوال حياتهم كاملة. وما لم يتحقق هذين المقتضيين، لا يمكننا أن ننظر إلى ثراء الثقافة العمومية للمجتمع وتنوعها كنتيجة لمجهودات الجميع التعاونية من أجل الخير المتبادل. ولا يمكننا تقدير هذه الثقافة كما لو كانت شيئًا قد نساهم أو نشارك فيه. ولما كانت هذه الثقافة العمومية هي في جزء كبير منها نتاج مجهودات الآخرين؛ فإنه يجب دعم هذه المواقف التي تولي اعتبارًا وتقديرًا للمواطنين الذين يتعين عليهم أن يؤكدوا فكرة التبادلية التي تتسق مع تصورهم لأنفسهم وأن يكونوا قادرين على إدراك غرضهم العمومي المشترك وولاءهم المشترك. وما من طريقة أفضل لتأمين هذه المواقف غير الاحتكام إلى مبدأي العدالة على وجه التحديد اعتبارًا للغرض العمومي المعترف به المتمثل في ضمان العدالة لكل مواطن كشخص حر ومتساوٍ على أساس الاحترام المتبادل.

ويتجلى هذا الغرض في التأكيد العمومي على الحريات الأساسية المتساوية المتضمن في تحديد مبدأي العدالة. وتمتد علاقة التبادل لتشمل المجتمع ككل، ومن ثم لن ينظر إلى الإنجازات الفردية والجماعية على أنها خيرات فردية أو جمعياتية منفصلة.

وأخيرًا، جدير بالملاحظة أنه في إطار هذا التفسير لخير الاتحاد الاجتماعي، لا يحتاج الشركاء في الوضع البدئي إلى معرفة محددة بالتصور المحدد لخير الأشخاص الذين يمثلونهم. ومهما تكن تصورات هؤلاء الأشخاص للخير، فإن أفكارهم ستمتد وتتعزز من خلال الخير الأكثر شمولًا للاتحاد الاجتماعي بشرط أن تكون تصوراتهم المحددة ضمن نطاق واسع ومتوافق مع مبادئ العدالة. وبالتالي فإن هذه الحجة الثالثة يمكن أن يقبل بها الشركاء في الوضع البدئي، لأنها تحترم التقييدات المفروضة على تبريرهم. وللنهوض بخير من يمثلونهم المحدد، يتبنى الشركاء المبادئ التي تؤمّن الحريات الأساسية. وتلك هي أفضل وسيلة لتأسيس الخير الأكثر شمولًا للاتحاد الاجتماعي والإحساس الفعال بالعدالة مما يجعل من ذلك ممكنًا. يُبيِّن تصور المجتمع باعتباره اتحادًا اجتماعيًا للاتحادات الاجتماعية كيف يمكن لنظام الحرية ألا يستوعب فقط كثرة من تصورات الخير، ولكن أيضًا للتنسيق بين الأنشطة المختلفة التي يمكن تحقيقها من خلال التنوع البشري حتى تصبح خيرًا أكثر شمولًا يمكن للجميع المساهمة والمشاركة فيه. وتجدر الملاحظة إلى أن هذا الخير الأكثر شمولًا لا يمكن تحديده انطلاقًا من تصور للخير وحده، بل يحتاج أيضًا إلى تصور خاص بالعدالة، أي نظرية العدالة إنصافًا. وبالتالي يفترض هذا الخير الأكثر شمولًا هذا التصور للعدالة ويمكن تحقيقه شرط أن يحدد بالفعل التصورات الخاصة التي تستوفي الشروط العامة المذكورة أعلاه. وعلى افتراض أنه من العقلاني للشركاء أن يفترضوا أن هذه الشروط قد تحققت، يمكنهم أن ينظروا إلى هذا الخير الأكثر شمولًا على أنه توسيع لخير الأشخاص الذين يمثلونهم، أيًا كانت التصورات المحددة لخير هؤلاء الأشخاص.

هكذا تنتهي معاينة الحجج التي قادت الشركاء في الوضع البدئي إلى تبني مبدأي العدالة اللذين يضمنان الحريات الأساسية المتساوية ويمنحانها الأولوية

لتكوِّن جميعها ما يشبه المجموعة المتكاملة والمتناسقة. لم أحاول استحضار جميع الحجج، كما لم أحاول تقييم الأوزان النسبية لتلك التي ناقشتها. كان هدفي هو معاينة أهم الحجج. لا شك أن تلك المرتبطة بالقدرة على تصور للخير هي المعروفة أكثر، ربما لأنها تبدو أكثر بساطة، وعلى نحو أدق، وزنها أكبر؛ لكنني أعتقد أن الحجج المرتبطة بالقدرة على الإحساس بالعدالة مهمة أيضًا. لقد أكدت في أكثر من موضع على أن الشركاء في سعيهم لتطوير التصورات المحددة لخير الأشخاص الذين يمثلونهم، ينتهون إلى تبني مبادئ تشجع على تطوير القدرتين الأخلاقيتين وممارستهما الكاملة والعليمة. وقبل مناقشة كيفية تحديد الحريات الأساسية وتعديلها في مراحل متأخرة (أي قبل مناقشة ما سميته آنفًا «الثغرة الثانية»)، يجب أن آخذ بعين الاعتبار ميزة مهمة لمبدأ العدالة الأول الذي أحلت عليه في أكثر من مناسبة، وتتمثل في القيمة المنصفة للحريات السياسية. فبالنظر إلى هذه الميزة، نتبيّن كيف أن الحجج التي تدعم الحريات الأساسية وأولويتها تنبع من مضمون مبدأي العدالة باعتبارها جميعًا تكون مجموعة مقتضيات متسقة ومترابطة.

الفقرة السابعة: الحريات الأساسية ليست مجرد حريات صورية

يمكننا تلخيص الفقرات السابقة على النحو التالي: لما كان الإجراء الخاص بالوضع البدئي يضع الشركاء، أولًا، بشكل متناظر ويخضعهم لتقييدات تُعبِّر عن المعقول، ولما كان الشركاء، ثانيًا، ممثلين مستقلين ذاتيًا بشكل عقلاني بحيث تُعبِّر مداولاتهم عن العقلاني، فإن أيًا منهم يمثل المواطن تمثيلًا عادلًا في الإجراء الذي يتم من خلاله اختيار مبادئ العدالة التي تنظم البنية الأساسية للمجتمع. يتعين على الشركاء أن يختاروا بين المبادئ البديلة التي تقوم على الاعتبارات المستمدة فقط من خير الأشخاص الذين يمثلونهم. وللأسباب التي عايناها للتو، يفضل الشركاء المبادئ التي تؤمّن مجموعة واسعة من التصورات (غير المعروفة) للخير والتي تحدد أفضل الظروف السياسية والاجتماعية الضرورية للتطوير الكافي للملكتين الأخلاقيتين وممارستهما الكاملة والعليمة. وإذا افترضنا أن الحريات الأساسية وأولويتها تؤمّن هذه الشروط (في ظل ظروف مواتية بشكل معقول)، فإن مبدأي العدالة، مع أولوية المبدأ الأول على الثاني، هما المبدآن المتفق عليهما. وهذا يحقق ما سمّيته آنفًا

«الهدف الأولي» لنظرية العدالة إنصافًا. ولكن قد يُعترض على ذلك بأنني لم آخذ بعين الاعتبار الترتيبات التي تحدد الوسائل المادية الضرورية للأشخاص لتطوير خيرهم. وتتوقف معرفة ما إذا كانت المبادئ التي تسوغ الحريات الأساسية وأولويتها مقبولة على استكمالها بمبادئ أخرى تضمن قسمة منصفة لهذه الوسائل.

ولنا أن نتساءل هاهنا: كيف تواجه نظرية العدالة إنصافًا مشكلة طال أمدها تثبت أن الحريات الأساسية مجرد حريات صورية، إن جاز التعبير[1]؟ وقد زعم الكثيرون، ولا سيما الديمقراطيون المتطرفون والاشتراكيون، بأنه في حين قد يبدو أن المواطنين متساوون بشكل فعال، إلا أن أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية التي يُخشى أن تنشأ قد تكون كبيرة إذا كانت البنية الأساسية تتضمن الحريات الأساسية والمساواة المنصفة في الفرص. يمكن لأولئك الذين تكون مسؤوليتهم أكبر وثروتهم أوفر التحكم في مسار التشريع لفائدتهم. للإجابة عن هذا السؤال، دعونا نميز بين الحريات الأساسية وقيمة هذه الحريات على النحو التالي[2]: الحريات الأساسية تحددها الحقوق والواجبات المؤسسية التي تعطي المواطنين الحق في القيام بأشياء مختلفة، إذا رغبوا في ذلك، والتي تمنع الآخرين من التدخل. وتمثل الحريات الأساسية إطارًا من المسارات والفرص التي يؤمّنها القانون. وبطبيعة الحال، فإن الجهل والفقر، والافتقار إلى الوسائل المادية عمومًا، يمنعان الناس من ممارسة حقوقهم والاستفادة من هذه الفرص. ولكن بدلًا من أن نعتبر هذه العقبات وما شابهها تقييدات على حرية الشخص، فإننا نحسب أنها تؤثر على قيمة الحرية، أي فائدة الأشخاص من حرياتهم. إذن تحدد هذه الفائدة في نظرية العدالة إنصافًا، انطلاقًا من مؤشر الخيرات الأولية التي ينظمها المبدأ الثاني للعدالة. ولا يحددها مستوى رفاه الشخص (أو دالة المنفعة) وإنما تحددها هذه الخيرات الأولية، والمطالبات التي تُعامل على أنها مطالبات بالحاجات الخاصة

(1) أنا مدين **لنورمان دانيالز** لإثارة المسألة التي أحاول حلها في هذه الفقرة. انظر مقاله «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», in Daniels, pp. 253 -81.
وأنا ممتن **لجوشوا رابينوفيتش** على تعليقاته ومناقشاته المستفيضة.

(2) ما تبقى من هذه الفقرة وما سيأتي سأبلور فيه ما جاء في الفقرة التي تبدأ في ص204 من كتاب **نظرية في العدالة**.

المحددة حسب أغراض تصور سياسي للعدالة. وتُفهم بعض الخيرات الأولية مثل الدخل والثروة كأفضل الوسائل المادية المتاحة للمواطنين لتحقيق أهدافهم في إطار الحريات المتساوية والمساواة المنصفة في الفرص.

تكون الحريات الأساسية المتساوية في نظرية العدالة إنصافًا، هي ذاتها لكل مواطن، ولا تُثار مسألة طريقة التعويض عن حرية أقل. لكن قيمة الحرية أو فائدتها ليست هي نفسها للجميع. وكما يسمح بذلك مبدأ التباين، يتمتع بعض المواطنين، على سبيل المثال، بدخل وثروة أكبر، وبالتالي زيادة في وسائل تحقيق غاياتهم. ولكن عندما يُستوفى هذا المبدأ، يُعوض عن هذه الحرية الأقل قيمة على هذا النحو: إن أفضل الوسائل المتاحة لأفراد المجتمع الأقل امتيازًا لتحقيق غاياتهم أقل بكثير من أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية، وإذا قيست بواسطة مؤشر الخيرات الأولية، تكون مختلفة عما هي عليه. تُنظم البنية الأساسية للمجتمع بحيث تُؤوَج الخيرات الأولية المتاحة للأقل امتيازًا للاستفادة من الحريات الأساسية المتساوية التي يتمتع بها الجميع. ويمثل هذا واحدًا من الأهداف المحورية للعدالة السياسية والاجتماعية.

هذا التمييز بين الحرية وقيمة الحرية هو، بطبيعة الحال، مجرد تعريف ولا يحل أي مسألة جوهرية[1]. وبهذا ينظر إلى فكرة الجمع بين الحريات الأساسية المتساوية وبين مبدأ تنظيم خيرات أولية معينة على أنها أفضل الوسائل للنهوض بأهدافنا. وهذا التعريف هو الخطوة الأولى في الجمع بين الحرية والمساواة في فكرة واحدة متماسكة. ويُحدد مدى توافق هذا الدمج من خلال ما إذا كان ينتج تصورًا عمليًا للعدالة يتوافق مع قناعاتنا الموزونة جيدًا بعد التروي المستحق. ولكن من أجل تحقيق هذا التوافق مع قناعاتنا الموزونة جيدًا، يجب أن نتخذ خطوة أخرى مهمة وأن نتعامل مع الحريات السياسية المتساوية بطريقة خاصة، وذلك من خلال تضمين المبدأ الأول للعدالة أن تأمين الحريات السياسية، وهذه الحريات فقط، يضمنه ما أسميه «قيمتها المنصفة»[2].

---

(1) الفقرة التي تبدأ في ص 204 من كتاب **نظرية في العدالة**، قد تثير للأسف انطباعًا مخالفًا.

(2) في حين أن فكرة القيمة المنصفة للحريات السياسية المتساوية تعد واحدًا من الوجوه المهمة لمبدأي =

ويعني هذا التأمين أن قيمة الحريات السياسية لجميع المواطنين، بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي أو الاقتصادي، يجب أن تكون متساوية نسبيًا، أو على الأقل متساوية بما فيه الكفاية، بمعنى أن لكل شخص فرصة منصفة لشغل المواقع العامة والتأثير على نتائج القرارات السياسية. يوازي تصور المساواة المنصفة في الفرص المساواة في الفرص في المبدأ الثاني للعدالة[1]. وعندما يتبنى الشركاء في الوضع البدئي أولوية الحرية، فهم يدركون أن الحريات السياسية المتساوية يتم التعامل معها بهذه الطريقة الخاصة. عندما نحكم على مدى ملاءمة هذا المزج بين الحرية والمساواة في فكرة واحدة، يجب أن نضع في اعتبارنا المكانة المميزة للحريات السياسية في صلب مبدأي العدالة.

لا يختلف النظر خارج نطاق مذهب فلسفي في أي نوع من أنواع الترتيبات الضرورية لضمان القيمة المنصفة للحريات السياسية المتساوية، عن النظر خارج نطاقه في القوانين واللوائح الضرورية لضمان المنافسة في اقتصاد السوق. ومع ذلك، يجب أن ندرك أن مشكلة ضمان القيمة المنصفة للحريات السياسية لها أهمية متساوية مع تنافسية الأسواق الواقعية إن لم تكن أكثر أهمية منها. ولأنه ما لم تؤمّن القيمة المنصفة لهذه الحريات ولو على نحو تقريبي، فإنه قد يتعذر إنشاء المؤسسات الخلفية العادلة وتأمينها. وتظل معرفة أيّ طريقة أفضل للمضي قدمًا في هذا الاتجاه مسألة معقدة وصعبة. وفي الوقت الحاضر تعوزنا التجربة التاريخية كما يعوزنا الفهم النظري الضروري، حتى يتسنى لنا المضي قدمًا عن طريق المحاولة رغم ما قد يشوبها من ثغرات. ولكن يبدو أن أحد الخطوط التوجيهية للحفاظ على القيمة المنصفة هو فرض استقلالية الأحزاب السياسية عن المراكز الكبيرة للنفوذ الاقتصادي والاجتماعي الخاص في ديمقراطية الملكية الخاصة، وعن سيطرة الحكومة والنفوذ البيروقراطي في نظام اشتراكي ليبرالي. وفي كلتا الحالتين، يجب على المجتمع أن يتحمل على الأقل جزءًا كبيرًا من تكلفة تنظيم الإجراءات

= العدالة كما عرضناهما في كتاب **نظرية في العدالة**، فإن هذه الفكرة لم تُطور ولم تُفسر بالشكل الكافي. لذلك، كان من السهل أن تفقد أهميتها. كتاب **نظرية في العدالة**، الصفحات 224_28، 233_234، 277_79، و653.

(1) حول المساواة المنصفة في الفرص انظر الصفحات 72_74 والفقرة 14 من كتاب نظرية في **العدالة**.

السياسية وتنفيذها ويجب أن ينظم سير الانتخابات. ويعتبر ضمان القيمة المنصفة للحريات السياسية واحدة من الطرق التي تحاول من خلالها نظرية العدالة إنصافًا مواجهة الاعتراض القائل بأن الحريات الأساسية مجرد حريات صورية.

إذن، يفترض تأمين القيمة المنصفة للحريات السياسية جملة من التدابير المميزة جديرة بالتنويه. أولًا، يضمن لكل مواطن حق الاستفادة من استخدام مرفق عمومي مهيئ لخدمة غرض سياسي محدد بشكل منصف ومتساو نسبيًا، ولا سيما المرفق العمومي الذي تحدده القواعد والإجراءات الدستورية التي تحكم العملية السياسية وتراقب استخدام مواقع السلطة السياسية. وكما سنناقش لاحقًا (في الفقرة 9)، فإن هذه القواعد والإجراءات يجب أن تتخذ مسارًا منصفًا يفضي إلى بلورة تشريعات عادلة وفعالة. وتجدر الإشارة إلى أن المطالبات المشروعة للمواطنين المتساوين تؤمّنها ضمن حدود معيارية معينة فكرة الاستفادة المنصفة والمتساوية من الإجراءات السياسية التي تضمن استخدام المرفق العمومي. ثانيًا، إن لهذا المرفق العمومي فضاءً محدودًا، إن جاز التعبير. ومن ثم، يمكن للذين تتوفر لهم وسائل أكثر نسبيًا أن يجتمعوا معًا ويستثنون من لهم وسائل أقل في غياب تأمين القيمة المنصفة للحريات السياسية. وليس لنا أن نتأكد من أن أوجه اللامساواة التي يسمح بها مبدأ التباين ستكون محدودة بما فيه الكفاية لمنع ذلك. وبالتأكيد، في غياب المبدأ الثاني للعدالة، فإن النتيجة مفروغ منها، لأن الفضاء المحدود للإجراءات السياسية يفرض أن تكون منفعة حرياتنا السياسية متوقفة على مكانتنا الاجتماعية وموقعنا في توزيع الدخل والثروة أكثر من منفعة حرياتنا الأساسية الأخرى. وعندما ننظر أيضًا إلى الدور المميز للإجراءات السياسية في تحديد القوانين والسياسات التي تنظم البنية الأساسية، فمن المعقول أن تكون هذه الحريات وحدها التي تؤمّن على نحو خاص القيمة المنصفة. ويمثل هذا التأمين نقطة محورية طبيعية بين مجرد حرية صورية من جهة ونوع الضمانات الأوفى لجميع الحريات الأساسية من جهة أخرى.

تثير الإشارة إلى نقطة الاتصال الطبيعية هذه مسألة لماذا لا يتم تضمين تأمين أوفى في المبدأ الأول للعدالة. وفي حين أن هناك مشكلة فيما يتعلق بمعنى التأمين

الأوفى للقيمة المنصفة، فإن الإجابة عن هذا السؤال هي، على ما أعتقد، أن مثل هذا التأمين إما غير عقلاني أو عديم الجدوى أو مثير للانقسام الاجتماعي. لذا، دعونا نفهمه أولًا على أن هذا التأمين ينص على التوزيع المتساوي لجميع الخيرات الأولية وليس فقط الحريات الأساسية. هذا المبدأ الذي أفترض أنه مرفوض على أنه غير عقلاني، لأنه لا يسمح للمجتمع بتلبية بعض المتطلبات الأساسية للتنظيم الاجتماعي، والاستفادة من اعتبارات النجاعة، وما إلى ذلك. وثانيًا، يمكن فهم هذا التأمين الأوفى على أنه يتطلب تأمين حزمة ثابتة معينة من الخيرات الأولية لكل مواطن بطريقة عمومية تكون بمنزلة مثل أعلى لإثبات القيمة المتساوية لحريات الجميع. وأيًا كانت مزايا هذا الاقتراح، فلا جدوى ترجى منه في ضوء مبدأ التباين. ويمكن أن ننظر إلى أي نسبة محدودة جدًا من مؤشر الخيرات الأولية التي يتمتع بها الأقل امتيازًا من هذه الزاوية. ثالثًا وأخيرًا، يمكن فهم هذا التأمين على أنه يتطلب توزيع الخيرات الأولية وفقًا لمضمون مصالح معينة تعتبر ذات أهمية خاصة كالمصلحة الدينية مثلًا. وهكذا، قد يكون من بين التزامات بعض الأشخاص الدينية الذهاب إلى الحج في أماكن بعيدة أو بناء الكاتدرائيات أو المعابد الفخمة. إذن نعتبر أن ضمان المساواة في الحرية الدينية يتطلب أن يستفيد هؤلاء الأشخاص من ترتيب خاص لتمكينهم من الوفاء بهذه الالتزامات. ومن هذا المنطلق، فإن حاجاتهم الدينية، بمعنى ما، تكون أكبر كلما تعلق الأمر بأغراض العدالة السياسية، في حين أن أولئك الذين تفرض عليهم معتقداتهم الدينية بأن يركزوا مطالبهم المتواضعة فقط على الوسائل المادية لا يستفيدون من مثل هذا الترتيب؛ فحاجاتهم الدينية أقل شأنًا من ذلك بكثير. ومن الواضح أن هذا النوع من التأمين يمثل مصدرًا للانقسام الاجتماعي، وللخلاف الديني إن لم يكن للحرب الأهلية. أعتقد أننا قد ننتهي إلى نتائج مماثلة، كلما كيّف التصور العمومي للعدالة مطالبات المواطنين مع الموارد الاجتماعية بحيث يستفيد البعض أكثر من غيرهم اعتمادًا على الغاية النهائية المحددة والولاءات التي تنتمي إلى تصوراتهم عن الخير. وهكذا، فإن مبدأ الرضا النسبي هو أيضًا خلاف اجتماعي بالمثل. هذا هو مبدأ توزيع الخيرات الأولية التي ينظمها مبدأ التباين بحيث يكون النسبة المحدودة جدًا ل: **ك (حيث صفر أصغر من ك وك تساوي أو أصغر من واحد)**، التي نقيس بها درجة إدراك تصور

المواطن للخير، هي نفسها بالنسبة للجميع ومؤوّجة بشكل مثالي. وبما أنني ناقشت هذا المبدأ في موضع آخر، فلن أفعل ذلك هنا[1]. يكفي أن نقول إن أحد الأسباب الرئيسة لاستخدام مؤشر الخيرات الأولية في تقييم قوة مطالبات المواطنين في إطار مسائل العدالة السياسية هو على وجه التحديد القضاء على الانقسامات الاجتماعية والصراعات التي لا يمكن التوفيق بينها الناشئة عن هذه المبادئ[2].

وأخيرًا، يجب أن نكون واضحين لماذا تعامل الحريات السياسية المتساوية بطريقة خاصة عبر تأمين قيمتها المنصفة. ليس ذلك لأن الحياة السياسية ومشاركة الجميع في حكم ذاتي ديمقراطي يعتبران خيرًا مهيمنًا للمواطنين المستقلين ذاتيًا بشكل كامل. وإنما على العكس من ذلك، فإن تعيين مكانة محورية للحياة السياسية ليس سوى تصور للخير من بين تصورات. وبالنظر إلى حجم الدولة الحديثة، لا بد أن تكون ممارسة الحريات السياسية أقل مكانة في تصور خير معظم المواطنين من ممارسة الحريات الأساسية الأخرى. يتم تضمين تأمين القيمة المنصفة للحريات السياسية في المبدأ الأول للعدالة لأنه ضروري من أجل وضع تشريع عادل وفعّال، وأيضًا للتأكد من أن يستفيد الجميع من الإجراءات السياسية المنصفة التي يضبطها الدستور على قدم المساواة نسبيًا. وتتمثل الفكرة في إدماج البنية الأساسية للمجتمع في الإجراءات السياسية الفعالة التي تعكس ضمن هذه البنية التمثيل المنصف للأشخاص الذي تحقق في الوضع البدئي. إن إنصاف هذه الإجراءات، الذي يضمنه الحافظ على القيمة المنصفة للحريات السياسية، إلى جانب المبدأ الثاني للعدالة (مع مبدأ التباين)، هو الذي يجيب عن السؤال: لماذا ليست الحريات الأساسية مجرد حريات صورية؟

الفقرة الثامنة: نسق ملائم تمامًا من الحريات

أنتقل الآن إلى كيف يمكن تجاوز الثغرة الثانية. أذكر أن هذه الثغرة تنشأ لأنه بمجرد أن نحصل على عدد من الحريات التي يجب أن تكون محددة ويحكّم

(1) «Fairness to Goodness», Philosophical Review 84 (October 1975): 551-53.

(2) «Social Unity and Primary Goods», §§4-5

بعضها البعض في مراحل متأخرة، نحتاج إلى معيار لذلك. نحن نرسي أفضل نسق من الحريات الأساسية أو على الأقل نسق ملائم تمامًا بحسب ظروف المجتمع. ولذلك من بين المعايير المفترضة في كتاب **نظرية في العدالة**، ذلك الذي يقول بأن الحريات الأساسية يجب أن تحدد وتعدل من أجل تحقيق النسق الأكثر شمولًا لهذه الحريات. ولا يعدو أن يكون هذا المعيار إلا معيارًا كميًا خالصًا ولا يميز بعض الحالات على أنها أكثر أهمية من غيرها؛ علاوة على ذلك، لا يتم تطبيقه بشكل عام ولا يتم اتباعه باستمرار. وكما لاحظ **هارت**، فإن المعيار الأكثر شمولًا، في أبسط الحالات وأقلها أهمية، يكون قابلًا للتطبيق وملائمًا[1]. وأفترض في كتاب **نظرية في العدالة** معيارًا آخر يتمثل في أننا نتبنى، في إطار الإجراء المثالي لتطبيق مبادئ العدالة، وجهة نظر المواطن المُمَثَّل المتساوي ونعدل نسق الحريات في ضوء المصالح العقلانية لهذا المواطن من زاوية نظر المرحلة المتأخرة المناسبة. لكن **هارت** يعتقد أن مضمون هذه المصالح لم يضبط بوضوح كافٍ حتى تصير معرفته معيارًا[2]. وعلى أي حال، يبدو أن المعيارين يتعارضان، ولا أريد أن أقول إن أفضل نسق للحريات هو الأكثر شمولًا[3].

يجب أن أوضح هذا الغموض المتعلق بالمعيار. من المغري الاعتقاد بأن المعيار المرغوب فيه سيمكننا من تحديد الحريات الأساسية وتعديلها بأفضل طريقة أو بالطريقة المثلى. وهذا يفترض بدوره أن هناك شيئًا ما يتعين على نسق الحريات الأساسية أن يُؤوجه. ومن ناحية أخرى كيف يمكن تحديد أفضل نسق؟ لكن في الواقع، هذا مضمر في التحليل السابق الذي يبين كيف يمكن تجاوز الثغرة الأولى التي تتمثل في أن نسق الحريات الأساسية لم يتبلور من أجل تأويج أي شيء، وعلى وجه الخصوص، تطوير الملكات الأخلاقية وممارستها[4]. يجب على

(1) Hart, pp. 542-4 ; Daniels, pp. 239-40.

(2) Hart pp. 543 -47 ; Daniels, pp. 240-44.

(3) انظر كتاب **نظرية في العدالة**، ص 250، حيث قلت في بيان قاعدة الأولوية أن «الحرية الأقل شمولًا يجب أن تعزز النسق الكلي للحرية المشتركة بين الجميع». هنا يشير «نسق الحرية» إلى «نسق الحريات الأساسية المتساوية»، كما يظهر في صياغة المبدأ الأول في نفس الصفحة.

(4) إنني أعتبر من الواضح أن التصرف انطلاقًا من أفضل الأسباب، أو انطلاقًا من توازن الأسباب كما حُدد من خلال تصور أخلاقي، لا يتمثل، بشكل عام، في تأويج أي شيء. يعتمد ما إذا كان هناك شيء يُؤوج =

هذه الحريات وأولويتها، بدلًا من ذلك، أن تضمن المساواة لجميع المواطنين في الظروف الاجتماعية الضرورية للتطوير الملائم والممارسة الكاملة والعليمة لهذه الملكات فيما سأطلق عليه «الحالتين الأساسيتين».

ترتبط أولى هاتين الحالتين بالقدرة على الإحساس بالعدالة وتتعلق بتطبيق مبادئ العدالة على البنية الأساسية للمجتمع وسياساتها الاجتماعية. ومن ستناقش الحريات السياسية وحرية التفكير تحت هذا العنوان لاحقًا. بينما ترتبط الحالة الأساسية الثانية بالقدرة على تصور الخير وتتعلق بتطبيق مبادئ العقل التداولي في توجيه سلوكنا طوال حياتنا كاملة. وتتنزل حرية الضمير وحرية تكوين الجمعيات ضمن هذه الحالة. ما يميز الحالتين الأساسيتين هو النطاق الشمولي والطابع الأساسي للموضوع الذي ينطبق عليه العقل التداولي ومبادئ العدالة. وتمكّننا فكرة الحالة الأساسية لاحقًا من تحديد أهمية الحرية، مما يساعدنا على تحديد كيفية تجاوز الثغرة الثانية[1].

وبالمحصلة يتمثل المعيار في مراحل متأخرة في تحديد الحريات الأساسية وتعديلها بحيث تسمح بالتطوير الملائم والممارسة الكاملة والعليمة لكلتما الملكتين الأخلاقيتين في الظروف الاجتماعية التي تنشأ فيها الحالتان الأساسيتان في أمر المجتمع في السؤال. هذا النسق من الحريات سأدعوه «نسقًا ملائمًا تمامًا». ويتسق هذا المعيار مع تعديل نسق الحريات وفقًا للمصالح العقلانية للمواطن المتساوي الممثل، وهو المعيار الثاني الذي سبق ذكره. لأنه من الواضح من الحجج التي تدعم تبني الشركاء، في الوضع البدئي، مبدأي العدالة أن هذه المصالح، كما

= على طبيعة التصور الأخلاقي. وهكذا، لا التعددية الحدسية عند **روس** W. D. Ross كما عرضها في The Right and the Good (Oxford: Clarendon Press, 1930), ولا ليبرالية **إشعيا برلين** كما عرضها في **أربعة مقالات عن الحرية**، تحدد شيئًا يجب تأويجه. ولا ينطبق هذا على دالة منفعة الاقتصاديين في أي شيء من هذا القبيل، في معظم الحالات. دالة المنفعة هي ببساطة تمثيل رياضي لتفضيلات الأسر أو الفاعلين الاقتصاديين، بافتراض هذه التفضيلات لتلبية شروط معينة. ومن وجهة نظر صورية خالصة، لا يوجد ما يمنع فاعلًا حدسيًا تعدديًا من أن تكون له دالة منفعة. (بطبيعة الحال، من المعروف جيدًا أن الفاعل الذي يحتكم إلى ترتيب معجمي للتفضيلات لا تكون له دالة منفعة).

(1) لتوضيح فكرة حالة أساسية أنا مدين **لسوزان وولف** Susan Wolf.

يتبين من المرحلة المناسبة، لا تتحقق على نحو أفضل إلا من خلال نسق ملائم تمامًا من الحريات الأساسية. وبالتالي نتجاوز الثغرة الثانية بنفس الطريقة التي نتجاوز الثغرة الأولى.

إذن، هناك سببان لعدم انطباق فكرة تأويج الحد الأقصى على تحديد نظام الحريات الأساسية وتعديله. أولًا، هناك غياب لفكرة متماسكة عما يجب تأويجه. لا يمكننا تأويج تطوير الملكتين الأخلاقيتين وممارستهما في آن واحد. وأنّى لنا أن نؤوِّج تطوير أيّ من القدرتين وممارستها في حد ذاتها؟ هل نؤوِّج عدد التأكيدات التداولية لتصور للخير كما نؤوِّج كل الأشياء الأخرى المتساوية؟ سيكون ذلك مستغلقا على الفهم. وعلاوة على ذلك، ليست لدينا فكرة عن تطوير هذين الملكتين إلى الحد الأقصى. ما لدينا هو تصور لمجتمع حسن التنظيم مع بعض السمات العامة وبعض المؤسسات الأساسية. وبالنظر إلى هذا التصور، نشكل فكرة تطوير هذين الملكتين وممارستهما على نحو ملائم وكامل في علاقة بالحالتين الأساسيتين.

ويتمثل السبب الثاني لعدم انطباق فكرة تأويج الحد الأقصى في أن الملكتين الأخلاقيتين لا تستنزفان تصور الشخص، لأن للأشخاص أيضًا تصورًا محددًا للخير. ولنتذكر أن ذلك التصور يتضمن نظامًا للمصالح والارتباطات والولاءات للأشخاص وللجمعيات، فضلًا عن رؤية للعالم تُفهم في ضوء هذه الغايات والارتباطات. إذا لم يكن لدى المواطنين تصورات محددة للخير الذي سعوا إلى تحقيقه، فلن يكون للمؤسسات الاجتماعية العادلة لمجتمع حسن التنظيم أيّ مغزى. وبطبيعة الحال، فإن الحجج التي تدعم تطوير وممارسة الملكات الأخلاقية تدفع بقوة الشركاء في الوضع البدئي إلى تبني الحريات الأساسية وأولوياتها. لكن الوزن الكبير لهذه الحجج من وجهة نظر الشركاء لا يعني ضمنيًا أن ممارسة الملكات الأخلاقية من قبل المواطنين في المجتمع هي الصورة الأسمى للخير الأسمى أو الوحيدة. وإنما بالأحرى، إن دور وممارسة هذه الملكات (في الحالات المناسبة) هما شرط الخير. أي أن على المواطنين أن يتصرفوا على نحو عادل وعقلاني، حسبما تقتضي الظروف، بحيث يجعلهم سلوكهم العادل والمحترم، على وجه الخصوص (والمستقل ذاتيًا على نحو كامل)، كما يقول كانط، جديرين بالسعادة؛

ويجعل إنجازاتهم جديرة بالإعجاب كليًا ومتعهم خيّرة تمامًا[1]. ولكن سيكون من الجنون تأويج الممارسات العادلة والعقلانية من خلال تأويج الفرص التي تتطلبها.

الفقرة التاسعة: كيف تندمج الحريات ضمن نسق واحد متماسك

بما أن تصور نسق ملائم تمامًا للحريات الأساسية قد تم تقديمه، يمكنني أن أُبيِّن كيف يتم تحديد نسق الحريات الأساسية وتعديله في مراحل متأخرة. أبدأ بترتيب الحريات الأساسية لبيان علاقتها بالقدرتين الأخلاقيتين والحالتين الأساسيتين اللتين تمارسان فيها هاتين القدرتين. إن الحريات السياسية المتساوية وحرية التفكير هما ضمانة التطبيق الحر والعليم لمبادئ العدالة عن طريق الممارسة الكاملة والفعالة لإحساس المواطنين بالعدالة على البنية الأساسية للمجتمع. (إن الحريات السياسية، وتأمين قيمتها المنصفة وغيرها من المبادئ العامة المهمة، والمحدودة بشكل صحيح، قد تكمِّل بطبيعة الحال مبادئ العدالة). هذه الحريات الأساسية تتطلب شكلًا من أشكال النظام الديمقراطي التمثيلي والحماية الضرورية لحرية التعبير السياسي والصحافة. وحرية التجمع وما إلى ذلك. إن حرية الضمير وحرية تكوين الجمعيات هما ضمانة التطبيق الكامل والعليم والفعال لقدرات المواطنين في العقل التداولي ولتشكيلهم، ومراجعتهم ومتابعتهم على نحو عقلاني لتصور للخير طوال حياتهم كاملة. أما الحريات الأساسية المتبقية (والمساندة) - حرية الشخص وحرمته (التي تُنتهك، على سبيل المثال، عبر الاسترقاق والقنانة، والحرمان من حرية التنقل واختيار الوظيفة) والحقوق والحريات التي تضمنها دولة القانون - فيمكن أن ترتبط بالحالتين الأساسيتين باعتبارها ضرورية إذا أردنا ضمان الحريات الأساسية السابقة بشكل صحيح. وإجمالًا، فإن حيازة هذه الحريات الأساسية تحدد الوضع العام والمُؤمّن للمواطنين المتساوين في مجتمع ديمقراطي حسن التنظيم[2].

---

(1) من المواضيع الأساسية في مذهب **كانط** أن الفلسفة الأخلاقية ليست فلسفة في كيف نكون سعداء، ولكن في كيف نكون جديرين بالسعادة. ولا تخلو جميع أعماله الرئيسة من هذا الموضوع بدءًا من النقد الأول First Critique. انظر A806, B834.

(2) وضع الترتيب الوارد في هذه الفقرة من أجل التركيز على دور الحالتين الأساسيتين وربط هاتين الحالتين بالملكتين الأخلاقيتين. وهكذا ينتمي هذا الترتيب إلى تصور معين للعدالة. قد تكون الترتيبات الأخرى ناجعة بنفس القدر للأغراض الأخرى. ويصنف **فنسنت بلاسي** Vincent Blasi، في مقاله الوجيه =

بالنظر إلى هذا الترتيب للحريات الأساسية، يمكن تفسير تصور الأهمية الخاصة للحرية، الضرورية لتجاوز الثغرة الثانية، على النحو التالي: تزداد أهمية الحرية أو تنقص بقدر أهميتها الجوهرية في الممارسة الكاملة والعليمة والفعالة للملكات الأخلاقية في واحدة من الحالتين الأساسيتين (أو كلتاهما) أو بقدر أهميتها الضرورية كوسيلة مؤسسية لحماية تلك الممارسة. وبالتالي، يُحكم على أهمية المطالبات الخاصة بحرية التعبير والصحافة والمناقشة من خلال هذا المعيار. ليست بعض أنواع الخطاب محمية بشكل خاص، وربما اعتبر بعضها الآخر جريمة مثل ثلب الأفراد والتشهير بهم مثلًا، أو ما يسمى بالكلمات الاستفزازية (في ظروف معينة)، وحتى الخطاب السياسي نفسه عندما يصبح تحريضًا على الاستخدام الوشيك وغير القانوني للقوة. وبطبيعة الحال، ما يجعل من هذه الأنواع من الخطاب جرائم يقتضي تفكيرًا متأنيًا ويختلف عمومًا من حالة إلى أخرى. ليس لثلب الأفراد والتشهير بهم (على عكس الشخصيات السياسية العامة) أي أهمية على الإطلاق للاستخدام العمومي للعقل للحكم على البنية الأساسية والتنظيم، وهو بالإضافة إلى ذلك خطأ خاص. وفي حين أن التحريض على الاستخدام الوشيك وغير القانوني للقوة، أيًا كانت أهمية وجهات النظر السياسية العامة للمتحدثين، فإنه يعطل المسار الديمقراطي، إذ تسمح به قواعد تنظيم النقاش السياسي. يحاول الدستور المصاغ بشكل جيد تقييد القادة السياسيين ليحكموا بما يكفي من العدالة والحس السليم، لذلك نادرًا ما ينشأ بين أشخاص متعقلين مثل هذا التحريض على العنف وأنه لا يكون أبدًا خطيرًا. وطالما أن الدعوة للمذاهب الثورية أو حتى التحريضية محمية تمامًا كما ينبغي أن يكون، فلا تقييدات على مضمون الخطاب السياسي، ولكن فقط على اللوائح التنظيمية المتعلقة بالزمان والمكان، والوسائل المستخدمة للتعبير عنه.

من المهم أن نأخذ في الاعتبار أنه من أجل تجاوز الثغرة الثانية يطبق المبدأ

= «The Checking Value in First Amendment Theory», Weaver Constitutional Law Series, no.3 (American Bar Foundation, 1977)

قيّم التعديل الأول تحت ثلاثة عناوين: الاستقلالية الذاتية، والتنوع، والحكم الذاتي، بالإضافة إلى ما يسميه «قيمة الرقابة». تركز هذه القيمة على الحريات التي يحميها التعديل الأول كوسيلة لمراقبة سوء تصرف الحكومة. أعتقد أن الترتيب في الكتاب يشمل هذه الاختلافات. تشير المناقشة الواردة في الفقرة 7 وفي الفقرتين 10 ـ 12 أدناه إلى اتفاقي مع **بلاسي** Blasi بشأن أهمية قيمة الرقابة.

الأول للعدالة في مرحلة المؤتمر الدستوري. وهذا يعني أن الحريات السياسية وحرية التفكير تدخل بشكل أساسي في تحديد الإجراءات السياسية العادلة. يتبنى المندوبون في مثل هذا المؤتمر (الذين لا يزال يُنظر إليهم كممثلين للمواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين ولكن مهمتهم مختلفة هنا) من بين الدساتير العادلة، العادلة والقابلة للتطبيق في آن، تلك التي تفضي على الأرجح إلى تشريعات فعالة. (تكون هذه الدساتير والتشريعات عادلة لأنها تبررها مبادئ العدالة التي تم الاتفاق عليها أصلًا في الوضع البدئي). يسترشد تبني الدستور بالمعرفة العامة بآلية اشتغال المؤسسات السياسية والاجتماعية، بالإضافة إلى المعطيات العامة حول الظروف الاجتماعية القائمة. عندئذٍ، يُنظر إلى الدستور في المقام الأول، على أنه إجراء سياسي عادل يشتمل على الحريات السياسية المتساوية ويسعى إلى تأمين قيمتها المنصفة حتى يستفيد الجميع من القرارات السياسية على قدم المساواة نسبيًا. كما يجب أن يضمن الدستور حرية التفكير إذا كانت ممارسة هذه الحريات حرة وعليمة. ينصب التركيز أولًا على الدستور على أنه يحدد إجراءً سياسيًا عمليًا وعادلًا من دون فرض أي قيود دستورية صريحة على ما قد تكون عليه النتيجة التشريعية. ورغم أن للمندوبين فكرة عن التشريع العادل والفعال، فإن المبدأ الثاني للعدالة، والذي هو جزء من مضمون هذا التصور، لا يتم تضمينه في الدستور نفسه. وفي الواقع، يشير تاريخ الدساتير الناجحة إلى أن مبادئ تنظيم أوجه اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية، ومبادئ التوزيع الأخرى، لا تكون مناسبة بشكل عام كقيود دستورية. وبدلًا من ذلك، يبدو أن أفضل تحقيق للتشريع يكون من خلال ضمان الإنصاف في التمثيل وفي الأجهزة الدستورية الأخرى.

ينصب التركيز أولًا على الدستور لأنه هو الذي يُحدّد إجراءً سياسيًا عادلًا وعمليًا من دون أي قيود دستورية على النتائج التشريعية. لكن بطبيعة الحال، ليس هذا التركيز الأولي نهائيًا. كما يجب احترام الحريات الأساسية المرتبطة بالقدرة على تصور للخير، وهذا يتطلب فرض قيود دستورية إضافية ضد التعدي على الحرية المتساوية للضمير وحرية تكوين الجمعيات (بالإضافة إلى الحريات الأساسية المتبقية والمساندة). وبطبيعة الحال، هذه القيود هي ببساطة نتيجة لتطبيق

المبدأ الأول للعدالة في مرحلة المؤتمر الدستوري. ولكن إذا عدنا إلى فكرة البدء التي تتعلق بتصور الأشخاص القادرين على أن يكونوا أعضاءً طبيعيين ومتعاونين تمامًا في المجتمع والذين يحترمون شروط تعاونهم المنصفة طوال حياتهم كاملة، يمكن النظر إلى هذه القيود من زاوية أخرى. إذا تم تقييد الحريات الأساسية المتساوية للبعض أو نفيها، فسيصبح التعاون الاجتماعي على أساس الاحترام المتبادل مستحيلًا. إن الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي هي الشروط التي على أساسها نحن مستعدون كأشخاص متساوين للتعاون مع جميع أعضاء المجتمع طوال حياتنا كاملة. عندما لا يتم الوفاء بتلك الشروط المنصفة، فإن أولئك الذين يتعرضون لسوء المعاملة سيشعرون بالاستياء أو الإذلال، ويجب على أولئك الذين يستفيدون من ذلك أن يعترفوا بخطئهم وأن ينزعجوا له، أو أن ينظروا إلى أولئك الذين تُساء معاملتهم على أنهم يستحقون خسارتهم، وفي الحالتين، تُقوض شروط الاحترام المتبادل. وبالتالي، فإن الحريات الأساسية كحرية الضمير وحرية تكوين الجمعيات لا يمكن حمايتها بشكل صحيح إلا من خلال قيود دستورية صريحة. وتُعبِّر هذه القيود عمومًا في نص الدستور، إن جاز التعبير، عن تصور التعاون الاجتماعي الذي ينخرط فيه المواطنون المتساوون في مجتمع حسن التنظيم.

هنا تكتمل محاولتي لتجاوز الثغرة الثانية، على الأقل في المرحلة الدستورية. وسأناقش بإيجاز في الفقرة الموالية، حرية التعبير من أجل توضيح كيفية تجاوز هذه الثغرة في حالة حرية أساسية معينة. ولكن قبل ذلك ينبغي التنويه بأن جميع الحقوق والحريات القانونية بخلاف الحريات الأساسية التي تحميها مختلف الأحكام الدستورية (بما في ذلك ضمان القيمة المنصفة للحريات السياسية) يجب تحديدها في المرحلة التشريعية في ضوء مبدأي العدالة والمبادئ الأخرى المهمة. وهذا يعني، على سبيل المثال، أن مسألة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج أو ملكيتها الاجتماعية والمسائل المماثلة لا تتم تسويتها على مستوى مبادئ العدالة الأولى، بل تتوقف على التقاليد والمؤسسات الاجتماعية في بلد ما وعلى مشاكله الخاصة وظروفه التاريخية[1]. علاوة على ذلك، حتى لو كانت هناك حجة فلسفية

(1) كتاب **نظرية في العدالة**، الصفحات 270_274، 280_282.

مقنعة - على الأقل مقنعة بالنسبة لنا ولعدد قليل من الناس الآخرين - ويمكننا تعقب حق الملكية الخاصة أو الاجتماعية بالرجوع إلى المبادئ الأولى أو الحقوق الأساسية، فهناك سبب وجيه لوضع تصور للعدالة يُعرض عن ذلك. وكما رأينا آنفًا، فإن الهدف من نظرية العدالة إنصافًا كتصور سياسي هو تجاوز المأزق الذي تخبَّط فيه التقيد الديمقراطي، مثل الطريقة التي تُرتب من خلالها المؤسسات الاجتماعية إذا أرادت أن تتوافق مع الحرية والمساواة بين المواطنين كأشخاص أخلاقيين. ومن المرجح أن تقنع الحجة الفلسفية وحدها أيّ من الجانبين بأن الآخر صحيح فيما يتعلق بمسألة مثل مسألة الملكية الخاصة أو الاجتماعية لوسائل الإنتاج. يبدو من المجدي البحث عن قواعد اتفاق ضمني في الثقافة العمومية لمجتمع ديمقراطي، وبالتالي في تصوراتها المضمرة للشخص والتعاون الاجتماعي. ومن المؤكد أن هذه التصورات غامضة وربما يمكن صياغتها بطرق مختلفة، وهذا يظل محل نظر. لكني حاولت الإشارة إلى الطريقة التي يمكن أن نفهم من خلالها هذه التصورات ووصف الطريقة التي يمكن من خلالها استخدام فكرة الوضع البدئي لربطها بمبادئ محددة للعدالة موجودة في تقليد الفلسفة الأخلاقية. وتمكّننا هذه المبادئ من الإحاطة بالعديد من حقوقنا وحرياتنا الدستورية الأساسية إن لم يكن معظمها، كما أنها توفر طريقة لتسوية مسائل العدالة المتبقية في المرحلة التشريعية. ويوفر لنا مبدآ العدالة ما يشبه محكمة استئناف عامة تمكننا من تسوية مسألة الملكية عندما تُثار في ضوء الظروف الاجتماعية القائمة والمتوقعة.

باختصار، يحدد الدستور الإجراء السياسي العادل ويتضمن تقييدات تحمي الحريات الأساسية وتضمن أولويتها. وما تبقى من ذلك يترك للمرحلة التشريعية. ويتطابق هذا الدستور مع الفكرة التقليدية للحكم الديمقراطي بينما يسمح في الوقت ذاته بإمكانية المراجعة القضائية[1]. ولا يؤسس هذا التصور للدستور هذه الفكرة، في المقام الأول، على مبادئ العدالة أو على الحقوق الأساسية (أو الطبيعية). بل

(1) للاطلاع على مناقشة قيّمة للمراجعة القضائية في سياق تصور نظرية العدالة إنصافًا، انظر فرانك مايكلمان Frank I. Michelman
Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice, «University of Pennsylvania Law Review 121 (5) (May 1973): 991-1019

تجد أساسها في تصورات الشخص والتعاون الاجتماعي التي يرجح أن تكون متجانسة في الثقافة العمومية لمجتمع ديمقراطي حديث[1]. وأود أن أضيف أن الفكرة ذاتها تُستخدم في كل مرة في المراحل التي أناقشها. أي في كل مرحلة يتفرع العقلاني عن المعقول الذي يشكله؛ وما يختلف هو مهمة الفاعلين العقلانيين في التداول والقيود التي يخضعون لها. وبالتالي فإن الشركاء في الوضع البدئي هم ممثلون مستقلون ذاتيًا على نحو عقلاني، مقيدون بالشروط المعقولة المتضمنة في الوضع البدئي؛ ومهمتهم هي تبني مبادئ العدالة التي تصلح للبنية الأساسية. وفي حين أن هامش الحرية بالنسبة للمندوبين إلى مؤتمر دستوري محدود جدًا، لأنهم يطبقون مبادئ العدالة التي تم تبنيها في الوضع البدئي عند اختيار الدستور، فلا يزال للمشرعين في هيئة برلمانية هامش من الحرية محدود، لأن أي قوانين يسنوها يجب أن تتفق مع الدستور ومبدأي العدالة. وبينما يتم تتابع المراحل بحيث تتغير المهمة وتصبح أقل عمومية وأكثر تحديدًا، تصبح تقييدات المعقول أكثر قوة ويصبح حجاب الجهل أقل سمكًا. وفي كل مرحلة، يؤطر المعقول العقلاني بطريقة مختلفة. وفي حين أن تقييدات المعقول تكون أضعف ويكون حجاب الجهل أكثر سمكًا في الوضع البدئي، في المرحلة القضائية تصبح هذه التقييدات أقوى ويصبح حجاب الجهل أقل سمكًا. ويمثل تسلسل المراحل في مجمله نسقًا يسمح بصياغة تصور للعدالة وتوجيه تطبيق مبادئه إلى الموضوع الصحيح في النظام الصحيح. وليس هذا النسق، بطبيعة الحال، توصيفًا لأي عملية سياسية فعلية، أو أقل من ذلك لآلية اشتغال أي نظام دستوري. ينتمي هذا النسق إلى تصور للعدالة، ورغم أنه على علاقة بتحليل لآلية اشتغال الديمقراطية، فهو ليس من جنسه.

الفقرة العاشرة: حرية التعبير السياسي

يظل النهج السابق المتبع في تجاوز الثغرة الثانية مجرد للغاية. وللمزيد من التفاصيل حول الطريقة التي يمكن أن نسلكها للمضي قدمًا في تجاوز هذه الثغرة، أناقش في هذه الفقرة والفقرة الموالية حرية التعبير السياسي والصحافة التي تندرج

(1) «Kantian Constructivism in Moral Theory», pp. 518-19.

تحت حرية التفكير كحرية أساسية، إذن في إطار الحالة الأساسية الأولى. وسيتضح ذلك عبر تحديد الحريات الأساسية وتعديلها في مراحل متأخرة، والطريقة التي تُعطى من خلالها أهمية الحرية الخاصة عبر دورها في نسق ملائم تمامًا للحريات الأساسية. (للاطلاع على معنى هذه الأهمية، راجع المقطع الثاني من الفقرة 9).

أنطلق من الإشارة إلى أن الحريات الأساسية لا تُقيِّد بعضها البعض فحسب، بل إنها تقيد ذاتها[1]، وتوضح فكرة الأهمية سبب ذلك. فأن تكون الحريات الأساسية هي نفسها بالنسبة للجميع يعني أنه لا يمكننا أن نحصل على حرية أكبر إلا إذا مُنح نفس القدر من الحرية للآخرين. من ذلك مثلًا أننا قد نرغب في تضمين حرية التعبير (السياسي) في الحق باستخدام الأماكن العمومية من دون قيود والاستخدام الحر للموارد الاجتماعية للتعبير عن آرائنا السياسية، وإذا ما توفرت امتدادات حريتنا على هذا النحو للجميع، فستكون غير قابلة للتطبيق وستؤدي إلى الانقسام الاجتماعي حتى إنها قد تُضيِّق النطاق الفعَّال لحرية التعبير. ويعترف المندوبون بهذه التبعات في مؤتمر دستوري مسترشدين بالمصلحة العقلانية للمواطن الممثل المتساوي في نسق ملائم تمامًا للحريات الأساسية. وبالتالي، يقبلون باللوائح التنظيمية المعقولة المتعلقة بالزمان والمكان، وباستخدام المرافق العمومية، ولكن دائمًا على قدم المساواة. ومن أجل حماية أهم الحريات، يتخلى هؤلاء عن أي مطالبات خاصة للاستخدام الحر للموارد الاجتماعية. وهذا يمكّنهم من وضع القواعد الضرورية لتأمين نطاق فعَّال لحرية التعبير السياسي في الحالة الأساسية. وللسبب ذاته تقيد حرية الضمير بوصفها حرية أساسية ذاتها. هنا، يتم قبول اللوائح التنظيمية المعقولة لضمان سلامة المدى المحوري لهذه الحرية، والتي تشمل حرية وحرمة الحياة الداخلية للجمعيات الدينية وحرية الأشخاص في تحديد انتماءاتهم الدينية ضمن أوضاع اجتماعية تتسم بالحرية.

ولننظر الآن إلى حرية التعبير السياسي كحرية أساسية، وننظر في كيفية تحديدها

(1) يزعم هارت بأن المعيار الكمي الدقيق لكيفية تحديد وضبط الحريات الأساسية لا يمكن أن يفسر هذه الحقيقة، أو هكذا أفهم حجته،
Hart pp. 550-51 ; Daniels, pp. 247 -48.
أوافق على أن معيار النوعية ضروري وفكرة الأهمية تتطابق مع هذا الدور.

انطلاقًا من حريات أكثر خصوصية، حتى نحمي نطاقها المحوري. ويتعلق السياق هاهنا أيضًا بالحالة الأساسية التي تنطبق فيها مبادئ العدالة (وغيرها من المبادئ العامة حسب الاقتضاء) على البنية الأساسية للمجتمع وسياساتها الاجتماعية. ونعتقد أن هذه المبادئ هي التي يطبقها المواطنون الأحرار والمتساوون في نظام ديمقراطي من خلال ممارسة ملكة إحساسهم بالعدالة. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الحريات الأكثر خصوصية، أو قواعد القانون، التي تعتبر ضرورية لضمان الممارسة الحرة والكاملة والعليمة لهذه الملكة الأخلاقية؟

ولن أنطلق هنا، كما فعلت أعلاه، من التعريف العام الذي يخص بالذكر هذه الحريات، ولكن مما يُنظر إليه في تاريخ النزعة الدستورانية على أنه بعض النقاط الثابتة في النطاق المحوري لحرية التعبير السياسي. ومن بين هذه النقاط الثابتة ما يلي: لا يوجد شيء اسمه جريمة التحريض على الفتنة؛ ولا توجد قيود مسبقة على حرية الصحافة، باستثناء بعض الحالات الخاصة؛ والدفاع عن المذاهب الثورية والتخريبية محمي بالكامل. تطبع النقاط الثلاث الثابتة وتشمل بالمثل جزءًا كبيرًا من النطاق المحوري لحرية التعبير السياسي. ويكشف الاهتمام بهذه القواعد الدستورية عن السبب الكامن وراء ذلك.

وهكذا، كما قال **كالفن** Kalven، المجتمع الحر هو مجتمع خلو من تهمة التشهير بالحكومة، فلا وجود لمثل هذه الجريمة: «إن عدم اعتبار التحريض على الفتنة جريمة هو الاختبار العملي الحقيقي لحرية التعبير. ذلك ما أود أن أقوله فيما يتعلق بحرية التعبير. إن أي مجتمع يكون فيه التحريض على الفتنة جريمة، بغض النظر عن سماته الأخرى، ليس مجتمعًا حرًا. يمكن للمجتمع، على سبيل المثال، إما أن يعتبر الفحش جريمة أو لا يعتبره كذلك من دون تغيير طبيعته الأساسية كمجتمع. ولكن، يبدو لي، ليس له أن يعتبر التشهير أو التحريض جريمة. ويعرّف المجتمع بحسب طريقة تعامله مع هذه الجريمة»[(1)].

لا يقول **كالفن**، على ما أعتقد، إن عدم اعتبار التحريض على الفتنة هو لبّ حرية

(1) The Negro and the First Amendment (Chicago: University of Chicago Press, 1966), p.16.

التعبير السياسي بأكملها، بل هو شرط ضروري وأكثر من شرط ضروري بحيث إذا ما ضُمن وأخذ بعين الاعتبار، يُمكّن من تحقيق النقاط الثابتة الأساسية الأخرى بيُسر. إن تاريخ استخدام الحكومات لجريمة التحريض على الفتنة لقمع النقد والمعارضة وتأمين سلطتها يدل على الأهمية الكبيرة لهذه الحرية الخاصة في أي نسق ملائم تمامًا للحريات الأساسية[1]. وإذا ما وُجدت جريمة من هذا النوع، لا يمكن للصحافة العمومية والمناقشة الحرة لعب دورهما في إعلام الناخبين. ومن الواضح أن اعتبار التحريض على الفتنة جريمة من شأنه أن يُقوِّض الإمكانات الواسعة للحكم الذاتي والحريات العديدة الضرورية لحمايتها. وهكذا كانت الأهمية الكبرى لقضية **نيويورك تايمز ضد سوليفان** *New York Times v. Sullivan* التي لم ترفض فيها المحكمة العليا جريمة التحريض على الفتنة فحسب، بل أعلنت أن قانون التحريض على الفتنة لعام 1798 غير دستوري سواء كان ذلك في زمن إصداره أو في أي زمن آخر. فلقد أثبتت محكمة التاريخ، إن جاز التعبير، أنه معيب[2].

ويرتبط رفض جريمة التحريض على الفتنة ارتباطًا وثيقًا بالنقطتين الثابتتين الأخريين المذكورتين أعلاه. إذا ما اعتبرناه جريمة، يمكن أن يكون ذلك بمنزلة تقييد مسبق لحرية الصحافة ويمكن أن يتضمن بسهولة جريمة الدفاع عن المواقف التخريبية. لكن قانون عام 1798 أثار الكثير من الاستياء حتى إنه بمجرد أن توقف العمل به في عام 1801، لم يتم إحياء جريمة التحريض على الفتنة البتة. فثمة إجماع في تقاليدنا، على أن المناقشة العامة للمذاهب السياسية والدينية والفلسفية لا يمكن أن تخضع للرقابة. وهكذا، كانت المشكلة الرئيسة لحرية التعبير السياسي هي قضية الدفاع عن المواقف التي تحرض على التخريب، أي الدفاع عن المذاهب السياسية التي يحرض كثير منها على الثورة أو استخدام القوة غير القانوني والتأكيد على

---

(1) انظر
Blasi, «The Checking Value in First Amendment Theory», pp. 5 29-44,
حيث يناقش تاريخ استخدام التحريض على الفتنة لإظهار أهمية التحقق من قيمة الحريات المضمونة بالتعديل الأول.

(2) New York Times v. Sullivan, 376 U.S. 254 (1964) at 276.
انظر مناقشة **كالفن** لهذه الحالة في،
The Negro and the First Amendment, pp. 56-64.

هذا الاستخدام كوسيلة للتغيير السياسي. تناولت سلسلة من قضايا المحكمة العليا من **شنيك** *Schenck* إلى **برندبورغ** *Brandenburg* هذه المشكلة؛ ففي قضية **شنيك** صاغ **هولمز** «قاعدة الخطر الواضح والقائم»، والتي أُفرغت من كل مضمون كما فُهمت وطُبقت في قضية **دينيس** Dennis لذلك سأتطرق بإيجاز لمشكلة الدفاع عن المذاهب التي تحرض على التخريب لتوضيح كيفية تحديد الحريات الأكثر خصوصية التي تنتمي إلى حرية التعبير السياسي.

لنبدأ بالقول لماذا يصبح الدفاع عن المذاهب التي تحرض على التخريب هو المشكلة المحورية حالما يكون هناك اتفاق على أن جميع المناقشات العامة لهذه المذاهب وكذلك لعدالة البنية الأساسية وسياساتها محمية بالكامل. يؤكد **كالفن**، وهو محق في ذلك، بأنه في إطار مثل هذا الدفاع، تبدو حجج تقييد حرية التعبير السياسي أكثر إقناعًا، غير أن هذه الحجج تتعارض في الآن ذاته مع القيم الأساسية لأي مجتمع ديمقراطي[1]. ليست حرية التعبير السياسي ضرورية فقط من أجل أن يمارس المواطنون ملكاتهم الأخلاقية في الحالة الأساسية الأولى، لكنها إذا اقترنت بالإجراء السياسي العادل الذي حدده الدستور توفر بديلًا للثورة واستخدام القوة الذي يمكن أن يقضي على الحريات الأساسية. يجب أن تكون هناك نقطة يصبح فيها الخطاب السياسي مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا باستخدام العنف بحيث يصبح تقييده ضروريًا. لكن ما هي هذه النقطة؟

وفي قضية **جيتلو** *Gitlow*، رأت المحكمة العليا أن الدفاع عن المذاهب التي تحرض على التخريب لم تكن محمية بموجب التعديل الأول عندما قرر المشرع أن الدفاع عن التحريض على الإطاحة بالحكومة المنظمة بالقوة ينطوي على خطر شرور حقيقية قد تمنعها الدولة من خلال السلطات الأمنية. وافترضت المحكمة أن إقرار السلطة التشريعية بهذا الخطر كان في محله، في غياب حجج قوية تثبت عكس

(1) هنا وخلال هذه الفقرة والفقرة المقبلة، أنا مدين كثيرًا لنقاش **كالفن** حول الدفاع عن التحريض على التخريب في
A Worthy Tradition: Freedom of Speech in America (New York: Harper and Row, 1987).
أنا ممتن للغاية **لجيمس كالفن** لسماحه لي بقراءة جزءٍ مهمٍ من المخطوطة الخاصة بهذا العمل بالغ الأهمية.

ذلك. إن قضية **برندبورغ**، التي تسيطر الآن على الوضع، وبالتالي هي التي آلت إليها الكلمة الأخيرة حتى الآن، تنقض الحكم في قضية **جيتلو** (التي تضمر نقضًا صريحًا للحكم في قضية **ويتني** *Whitney*). وفي هذه الحالة تعتمد المحكمة المبدأ القائل بأن «الضمانات الدستورية لحرية التعبير والصحافة لا تسمح لدولة بمنع أو حظر الدفاع عن التحريض على استخدام القوة أو انتهاك القانون إلا إذا كان هذا الدفاع يحرض على عمل غير قانوني وشيك أو يؤدي إليه. ومن المرجح أن يحرض على ذلك العمل أو يؤدي إليه»[1]. تجدر الملاحظة إلى أن نوع الخطاب الذي يراد حظره يجب أن يحرض على عمل غير قانوني وشيك ويقصده في الآن ذاته، ويجب أن يُلقى في ظروف تجعل هذه النتيجة محتملة.

في الوقت الذي تترك فيه **برندبورغ** العديد من الأسئلة المهمة من دون إجابة، فهي تعكس نزعة دستورانية أفضل بكثير من سابقاتها، لا سيما عندما تتطلع على قضية **نيويورك تايمز** ضد **سوليفان** ثم قضية **نيويورك تايمز** ضد الولايات المتحدة[2]. (تشمل هذه الحالات الثلاث فيما بينها النقاط الثلاث الثابتة المذكورة أعلاه). والسبب هو أن قضية **برندبورغ** ترسم حدود الخطاب المحمي حتى يدرك شرعية الدفاع عن المواقف التي تحرض على التخريب في ديمقراطية دستورية. من المغري أن ننظر في تحريض الخطاب السياسي على الثورة كما لو كان تحريضًا على جريمة عادية مثل الحرق أو الاعتداء، أو حتى التسبب في تدافع خطير، كما هو الحال في مثال **هولمز** *Holmes* السخيف تمامًا لشخص يصرخ كاذبًا «نار!» في مسرح مزدحم. (هذا المثال سخيف لأنه يصلح فقط لوجهة النظر التي لا يدافع عنها أحد، وأن كل خطاب مهما يكن نوعه، يجب أن يكون محميًا، ربما لأننا نعتقد أن الكلام ليس فعلًا، وأن الفعل هو الوحيد الذي يُعاقَب عليه)[3]. بيد أن الثروة

---

(1) Brandenburg v. Ohio, 395 U.S. 444 (1969) at 447.

(2) New York Times v. United States, 403 U.S. 713.
انظر أيضًا
Near v. Minnesota, 283 U.S. 697.
الحالة الرئيسة المتعلقة بالتقييد المسبق لحرية الصحافة.

(3) توجد وجهة نظر نقدية مماثلة لمثال **هولمز** في كتاب **كالفن** في *A Worthy Tradition* ولقد حاول **توماس أمرسون** Thomas Emerson في كتابه =

جريمة خاصة جدًا حتى لو كان للنظام الدستوري الحق قانونيًا في معاقبة انتهاكات قوانينه، فإن هذه القوانين حتى إذا ما سُنت وفق الأصول القانونية قد تكون غير عادلة إلى حد ما، أو قد تبدو كذلك بالنسبة للجماعات المهمة في المجتمع التي تعتبرها قمعية. ومن الناحية التاريخية، تعتبر مسألة متى تكون المقاومة والثورة مبررتين من أعمق المسائل السياسية. وفي الآونة الأخيرة، كانت مشاكل العصيان المدني ورفض الخدمة العسكرية بوازع الضمير، بسبب ما اعتبر على نطاق واسع حربًا غير عادلة، مقلقة للغاية ولا تزال من دون حل. وهكذا، رغم الاتفاق على تصنيف الحرق العمد، والقتل، والإعدام بلا محاكمة كجرائم، فإن الأمر لا ينطبق على المقاومة والثورة كلما طرحت المسألة بجدية حتى في نظام ديمقراطي محكم التدبير (على عكس المجتمع حسن التنظيم، بمقتضى التعريف، حيث لا تُطرح المسألة). أو بمزيد من الدقة، هناك اتفاق على أن الثورة والمقاومة جريمتان فقط بالمعنى القانوني لتعارضهما مع القانون، ولكنه قانون فقد شرعيته في نظر الكثيرين. ويؤشر هذا الدفاع عن المذاهب التي تحرض على التخريب واسع النطاق حتى أصبح يطرح مسألة سياسية على قدر من الأهمية، على أزمة وشيكة تجد جذورها في اعتبار الجماعات المهمة أن البنية الأساسية غير عادلة وقمعية. وفي ذلك تحذير من أن هذه الجماعات مستعدة لاتخاذ خطوات متشددة لأن كل الطرق الأخرى لرفع الظلم عنها باءت بالفشل.

وإذا كانت كل هذه المسائل معروفة منذ فترة طويلة، فإني أكتفي باستحضار أهمها: لقد شكل هذا الدفاع عن المذاهب التي تحرض على التخريب دومًا جزءًا

The System of Freedom of Expression (New York: Random House, 1970), =
أن يقدم تحليلًا لحرية التعبير استنادًا إلى التمييز بين الكلام والفعل، أحدهما محمي والآخر لا. ولكن كما يشير **سكانلون** T. M. Scanlon في مقاله
«A Theory of Freedom of Expression», Philosophy and Public Affairs 1 (2) (Winter 1972): 207-8
إلى وجهة نظر من هذا النوع يضع العبء الرئيس على الطريقة التي أجري من خلالها هذا التمييز، ومن الضروري أن ينحرف تمامًا عن الاستخدام العادي للفظي «الكلام» و«السلوك». وللاطلاع على تحليل وجيه ومميز للطريقة التي طُور من خلالها هذا الرأي. انظر
Alan Fuchs, «Further Steps toward a General Theory of Freedom of Expression», William and Mary Law Review 18 (Winter 1976).

من رؤية سياسية أكثر شمولية. وفي حالة ما يسمى بالسينديكالية الإجرامية (الجرم القانوني في العديد من الحالات التاريخية)، كانت وجهة النظر السياسية هي الاشتراكية، وهي واحدة من أكثر المذاهب السياسية شمولية التي تمت صياغتها على الإطلاق. وكما يلاحظ **كالفن**، فإن الثوار لا يكتفون بالصراخ: «ثورة! ثورة!»، إنهم يشرحون أسباب ثورتهم[1]. وإن قمع الدفاع عن المذاهب التي تحرض على التخريب هو قمع مناقشة هذه الأسباب، وفي ذلك تقييد للاستخدام العمومي الحر والعليم لعقلنا في الحكم على البنية الأساسية وسياساتها الاجتماعية. وهكذا تنتهك حرية التفكير كحرية أساسية.

وبالإضافة إلى ذلك يفترض تصور العدالة في مجتمع ديمقراطي نظرية في الطبيعة البشرية، أولًا، فيما يتعلق بالمشاركة فيما إذا كانت المُثُل المُعبَّر عنها بتصوراتها للشخص وللمجتمع حسن التنظيم قابلة للتطبيق بالنظر إلى قدرات الطبيعة البشرية ومتطلبات الحياة الاجتماعية[2]. وثانيًا، وهو الأكثر أهمية هنا، يفترض هذا التصور للعدالة مسبقًا نظرية في الطريقة التي يرجح أن تعمل من خلالها المؤسسات الديموقراطية، وفي هشاشتها وعدم استقرارها. وهكذا قالت المحكمة في قضية **جيتلو**: «من الواضح أن هذه التصريحات التي تحرض على الإطاحة بالحكومة المنظمة بوسائل غير قانونية، تشكل خطرًا لا يقل خطورة عن شر حقيقي يفرض عقابه في نطاق السلطة التشريعية. وتنطوي مثل هذه الألفاظ، بحكم طبيعتها، على خطر على السلم العام وأمن الدولة... وليس الخطر المباشر أقل واقعية وعينية لأنه لا يمكن التنبؤ بدقة بوقع الكلمات. قد تنفخ شرارة ثورية واحدة في رماد نار هامدة منذ زمن فيندلع حريق هائل يأتي على كل ما حوله»[3].

يشير هذا المقطع إلى وجهة نظر، لا تختلف عن وجهة نظر **هوبز**، حول الهشاشة وعدم الاستقرار الحادين للترتيبات السياسية. فحتى في نظام ديمقراطي، يُفترض أن القوى الاجتماعية المتقلبة والمدمرة يمكن أن يؤججها الخطاب

(1) Kalven, A Worthy Tradition.

(2) «Kantian Constructivism in Moral Theory», pp. 534-35.

(3) Gitlow v. New York, 268 U.S. 652 (1925) at 669.

الثوري فتطفو على سطح الحياة السياسية فتندلع فجأة بقوة لا يمكن السيطرة عليها فتجتاح كل ما يعترض سبيلها بعد أن كانت هادئة. وإذا كانت حرية التعبير السياسي مضمونة، فإن المظالم الجدية لا تبقى من دون اعتراف وإلا فإنها ستصبح فجأة شديدة الخطورة، ويُعبَّر عنها عموميًا، وفي نظام محكم التدبير نسبيًا، تؤخذ في عين في الاعتبار ولو نسبيًا على الأقل. وعلاوة على ذلك، يجب أن تعترف النظرية التي تهتم بالطريقة التي تعمل من خلالها المؤسسات الديموقراطية حسب **لوك** بأن الأشخاص قادرون على فضيلة سياسية طبيعية معينة ولا ينخرطون في المقاومة والثورة ما لم يكن وضعهم الاجتماعي في البنية الأساسية غير عادل بشكل جدي وأن أمده طال بحيث يبدو غير قابل للتغيير بأي وسيلة أخرى[1]. وهكذا فإن المؤسسات الأساسية لمجتمع ديمقراطي محكم التدبير نسبيًا ليست هشة أو غير مستقرة إلى حد أنه يمكن تقويضها بمجرد الدفاع عن المذاهب التي تحرض على التخريب وحدها. وفي الواقع، تأخذ القيادة السياسية الحكيمة في هذا المجتمع هذا الدفاع كتحذير بأن تغييرات أساسية قد تكون ضرورية؛ وما هي التغييرات الضرورية المعروفة جزئيًا من وجهة النظر السياسية الأكثر شمولية المستخدمة لشرح وتبرير الدفاع عن التحريض على المقاومة والثورة.

وينبغي ربط الملاحظات السابقة بمداولات المندوبين في المؤتمر الدستوري الذي يمثل المصلحة العقلانية للمواطنين المتساوين في نسق ملائم تمامًا للحريات الأساسية. ونقول ببساطة إن هذه الملاحظات تفسر سبب رسم المندوبين الخط الفاصل بين الخطاب السياسي المحمي وغير المحمي (ليس كما في قضية **جيتلو**) في الدفاع عن المذاهب التي تحرض على التخريب في حد ذاتها، ولكن (كما في قضية **برندبورغ**) في الدفاع عن تلك المذاهب عندما يتم توجيهها إلى التحريض على الاستخدام الوشيك وغير القانوني للقوة وإمكان تحقق ذلك. توضح هذه

---

(1) Locke's Second Treatise of Government, §§223-30.

ولمزيد من الإيضاحات حول فكرة **لوك** عن فضيلة السياسية الطبيعية، انظر مقدمة **بيتر لسلات** Peter Laslett في طبعته النقدية:

John Locke, Two Treatises of Government (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 108- 11.

المناقشة كيف تعرّف حرية التعبير السياسي كحرية أساسية وكيف تعدل في مراحل متأخرة من أجل حماية نطاقها المحوري، أي الاستخدام العمومي الحر لعقلنا في جميع المسائل التي تتعلق بعدالة البنية الأساسية والسياسات الاجتماعية.

الفقرة الحادية عشرة: قاعدة الخطر الواضح والقائم

من أجل إثراء المناقشة السابقة حول حرية التعبير السياسي، سأسوق بعض الملاحظات حول ما يسمى بقاعدة الخطر الواضح والقائم، وهي قاعدة معروفة ولها مكانة مهمة في تاريخ النزعة الدستورانية. قد يكون من المفيد أن نسأل لماذا فقدت صيتها؟ سأفترض طوال مناقشتي أن القصد من هذه القاعدة هو أن تنطبق على الخطاب السياسي، وعلى وجه الخصوص على الدفاع عن المذاهب التي تحرض على التخريب، وأن تقرر متى يكون هذا الخطاب وهذا الدفاع مقيدين. وسأفترض أيضًا أن القاعدة تتعلق بمضمون الخطاب وليس مجرد ضبطه، حيث إنها كقاعدة لضبط الخطاب، تثير أسئلة مختلفة تمامًا وقد تكون مقبولة في الغالب[1].

لنبدأ بالنظر في صياغة **هولمز** الأصلية لهذه القاعدة في قضية **شينك** Schenck. حيث يقول: «يتعلق السؤال في كل حالة بمعرفة متى يكون للكونغرس الحق في منع الكلمات التي تستخدم في مثل هذه الظروف والتي تستهدف خلق خطر واضح وقائم وتؤدي إلى شرور حقيقية. إذن تتعلق المسألة بمدى دنو الخطر وبدرجته»[2]. ولهذه القاعدة تشابه ما مع قضية **برندبورغ**؛ علينا فقط أن نفترض أن عبارة «الخطر الواضح والقائم» تشير إلى عمل غير قانوني وشيك. لكن هذا التشابه خادع، كما تبيّن ذلك الأسباب التي جعلت قاعدة **هولمز**، وحتى صياغة **برانديس** لها في قضية **ويتني**، غير مقبولتين. ومن بين تلك الأسباب أن القاعدة في صياغة **هولمز** تجد

---

(1) لقد تأثرت مقاربتي لقاعدة الخطر الواضح والقائم كثيرًا **بكالفن**،
A Worthy Tradition
وأيضًا **بمايكلجون**
2 Free Speech and Its Relation to Self-Government chap.

(2) Schenck v. United States, 249 U.S. 47 at 52.

جذورها في صياغته لقانون المحاولات في كتابه **القانون العام**[1]. يسعى قانون المحاولات لسد الفجوة بين ما فعله المدعى عليه والجريمة المكتملة كما يحددها القانون. ففي المحاولات، كما في حالة حرية التعبير، يمكن تجاهل الممارسات التي ليس لها عواقب وخيمة. وتتطلب النظرية التقليدية للمحاولات نية مبيتة للقيام بجريمة معينة. بالنسبة **لهولمز** لا تؤخذ النية بعين الاعتبار إلا إذا كان العمل الذي أقدم عليه الفاعل قد يتسبب في ضرر حقيقي. وإذا ما طُبّق هذا التصور على حرية التعبير، فسيكون له فضل التسامح مع الكلام غير الضار ولا يبرر العقاب على الأفكار وحدها. لكنه ليس أساسًا كافيًا للحماية الدستورية للخطاب السياسي، لأنه يقودنا إلى التركيز على مدى خطورة الخطاب المعني بحيث يُنظر إليه على أنه جريمة عادية إذا كان خطيرًا.

إلا أن الأهم في كل ذلك هو نوع الخطاب المعني ودور مثل هذا النوع من الخطاب في نظام ديمقراطي. وبطبيعة الحال، فإن الخطاب السياسي الذي يعبر عن المذاهب التي نرفضها، أو نعتقد أنها تخالف مصالحنا، لن نجد عناءً في اعتباره خطيرًا. إن الدستور العادل هو الذي يعطي الأولوية لأنواع معينة من الخطاب ويحميها بحكم أهميتها فيما أسميه «الحالتين الأساسيتين». ولما كان حكم **هولمز** يتجاهل دور الخطاب السياسي وأهميته، فلا غرابة أنه كان يجب عليه أن يكتب الآراء المجمع عليها التي تؤيد القناعات التي أخذت بعين الاعتبار في قضيتي شينك و**ديبس Debs** وتعارضها في قضيتي **أبرامز وجيتلو**. قد يبدو أنه أدرك أن الخطاب السياسي للاشتراكيين **شينك** و**ديبس** خطير بما فيه الكفاية عندما كانت البلاد في حالة حرب، بينما عارضها في قضيتي **أبرامز** و**جيتلو** لأنه أدرك أن الأنشطة السياسية للمتهمين لم تكن ضارة.

يعزز هذا الانطباع حقيقة أن الكلمات التي تتبع صياغة القاعدة (المشار إليها أعلاه) هي التالية: «عندما تكون دولة ما في حالة حرب، فإن كثيرًا مما يمكن أن

(1) حول أهمية أصل هذه القاعدة انظر،
Yosal Rogat, «Mr. Justice Holmes: The Judge as Spectator», University of Chicago Law Review 31 (Winter 1964): 215 -17.

يُقال في زمن السلم قد يعيق جهودها ولا يجب أن يُقال ما دام الناس يقاتلون، ولا يمكن لأي محكمة أن تعتبر تلك الخطابات محمية بأي حق دستوري، وفيما يبدو أُعترف بأنه إذا ما ثبت أن خطابات ما تعرقل فعليًا عملية التجنيد، يتعيّن حظرها».

إذا نظرنا إلى حكم **هولمز في** قضية **ديبس**، فإن المرشح الاشتراكي للرئاسة ليس متهمًا بالتشجيع على عنف وشيك وغير قانوني أو التحريض عليه، ومن ثم قد يمثل خطرًا واضحًا بهذا المعنى. وكما ورد في حكم المحكمة، فإن **ديبس** انتقد بشدة في خطاب عام الحرب، حيث اعتبر أن قرار إعلان الحرب اتخذ من قبل الطبقة المهيمنة خدمة لغاياتها الخاصة، وأكد أن الطبقة العاملة هي التي ستخسر كل شيء، بما في ذلك حياتها، وما إلى ذلك. ويرى **هولمز** أنه يكفي الترفيع في عقوبة السجن إلى مدة عشر سنوات كلما كان غرض الخطاب «لا معارضة الحرب بشكل عام ولكن هذه الحرب بالذات، وأنه تم التعبير عن المعارضة بطريقة تصور تأثيرها الطبيعي والمقصود بمنزلة عرقلة لعملية التجنيد. إذا كان هذا المقصود، وإذا كان ذلك أثره المحتمل في جميع الظروف، فلن يكون محميًا لأنه جزء من برنامج سياسي عام ويُعبِّر عن اعتقاد عام وواع»[1]. والأثر المقصود الذي يشير إليه **هولمز** بالتأكيد هو أن أولئك الذين سمعوا عن خطاب **ديبس** أو قرأوا عنه سيقتنعون بما جاء فيه وسيشجعهم فيعزمون على التصرف وفقًا له. ذلك هو الخطر الواضح والقائم، في اعتقاد **هولمز**، الذي قد ينتج عن القناعة والقرار السياسيين. ولم تزعج المسألة الدستورية التي أثيرت في قضية **ديبس هولمز** البتة، حتى وإن تعلقت بزعيم حزب سياسي، ترشح أربعة مرات للرئاسة. بل إن **هولمز** لم يستغرق وقتًا طويلًا للبت في القضية. حتى إنه اكتفى بالقول في جملة واحدة، والتي تأتي مباشرة بعد المقطع الذي نقلته أعلاه، حيث حلّت **شينك** المسألة. وقد جاء في هذه الجملة ما يلي: «تتمثل حجج الدفاع الرئيسة التي بدا أن المدعى عليه راغبًا في الاعتماد عليها في الحرمان من العدالة الذي تعاملنا معه استنادًا إلى التعديل الأول للدستور، في قضية **شينك ضد الولايات المتحدة**». ويشير **هولمز** هنا إلى أن **ديبس** كان قد أكد أن القانون الذي تم اتهامه بموجبه غير دستوري لأنه يحدّ من حرية التعبير بما يتعارض مع التعديل الأول.

(1) Debs v. United States, 249 U.S. 211 at 215.

أما حكم **برانديز** Brandeis المتفق عليه في قضية **ويتني** فتلك مسألة أخرى. فقد كان إضافة إلى حكم **هاند** Hand في قضية **ماسّز** Masses، خطوة لا تنسى في تطوير المذهب. ونصت وجهة نظر **برانديز** منذ بداياتها على أن الحق في حرية التعبير، والحق في التعليم، والحق في التجمع هي «الحقوق الأساسية» التي يحميها التعديل الأول. وهذه الحقوق ليست مطلقة رغم أنها أساسية حيث تخضع ممارستها للتقييد «طالما أن هذا التقييد الخاص مطلوب من أجل حماية الدولة من الدمار أو من أضرار سياسية أو اقتصادية أو أخلاقية جسيمة»[1]. ثم يستحضر صياغة **شينك** لقاعدة الخطر الواضح والقائم ويسعى إلى تحديد معيار أكثر دقة لتطبيقه؛ أي، متى يكون الخطر واضحًا، وإلى أي مدى يمكن أن يكون بعيدًا وعندئذ هل يمكن اعتباره خطرًا قائمًا وما هي درجة الشر الضرورية لتبرير تقييد حرية التعبير.

تكمن قوة حكم **برانديز** في إدراكه لدور حرية التعبير السياسي في نظام ديمقراطي والعلاقة التي يقيمها بين هذا الدور وبين المتطلب الذي يقول بأن الخطر يجب أن يكون وشيكًا وليس مجرد احتمال في وقت ما في المستقبل. وتكمن الفكرة في أن الشر يجب أن يكون «وشيكًا جدًا بحيث يمكن أن يقع قبل أن تتاح الفرصة للمناقشة الكاملة. وإذا كان هناك وقت لفضح الأكاذيب والمغالطات عن طريق المناقشة لتجنب الشر بواسطة التعليم، فالعلاج الذي ينبغي تطبيقه هو المزيد من الخطابات وليس صمتًا قسريًا، ولا يمكن أن يبرر القمع إلا في حالة الطوارئ. يجب أن تكون تلك هي القاعدة إذا أريد التوفيق بين السلطة والحرية»[2]. ثم يضيف بعد ذلك قائلًا، في إشارة إلى الدفاع عن التحريض وليس إلى التحريض: «حتى إن أدى الخطاب إلى بعض العنف أو تدمير الممتلكات فذلك لا يكفي لتبرير قمعه. يتوجب قمعه فقط إذا أدى إلى أضرار جسيمة محتملة تتهدد الدولة. والردع الذي يطبق عادةً لمنع الجريمة، بين الأشخاص الأحرار، هو التعليم والعقاب على انتهاك القانون،

(1) 274 U.S. 357 at 373
وحول حكم هاند Hand في قضية ماسّز Masses، انظر
Masses Publishing v. Pallen, 244 Fed. 535 (S.D.N.Y. 1917).

(2) Ibid., at 377.

وليس انتهاك حقوق حرية التعبير وحرية التجمع»[1]. وفي النهاية يرفض **برانديز** الحجج التي تستند إلى رأي الأغلبية: «ليس في وسعي الموافقة على الافتراض الذي استندت إليه المحكمة في حكمها بأن الانضمام إلى حزب سياسي تكوّن من أجل الدفاع عن استصواب قيام ثورة بروليتارية عن طريق العمل الجماهيري في وقت ما يكون بالضرورة في المستقبل البعيد، ليس حقًا يتعلق بحماية التعديل الرابع عشر»[2]. تمثل هذه الأحكام بوضوح تقدمًا في اتجاه تحديد المعيار الذي من خلاله تطبق قاعدة الخطر الواضح والقائم.

لكن في قضية **دينيس**، أوّلت المحكمة القاعدة بطريقة أفرغتها من كل مضمون كمعيار لحماية حرية التعبير السياسي. وفي هذه الحالة تتبنى المحكمة صياغة **هاند** للقاعدة المتمثلة في التالي: «في كل حالة يجب أن تتساءل المحاكم عما إذا كانت خطورة «الشر» منخفضة بسبب طابعها الاحتمالي، وتبرّر مثل هذا التعدي على حرية التعبير الضروري لتجنب الخطر»[3]. بهذه الطريقة، لا تتطلب القاعدة أن يكون الشر وشيكًا، وحتى إن كان الشر بعيدًا، فقد يكون جسيمًا ومحتملًا بالقدر الكافي. وتمثل القاعدة الآن كمسلمة من مسلمات نظرية القرار التي تتفق مع نزعة دستورانية تبرر كل القرارات بما هو ضروري لتأويج صافي مجموع المزايا الاجتماعية، أو الرصيد الصافي للقيم الاجتماعية. وبالنظر إلى خلفية هذا التصور، قد يبدو من غير المعقول أن يكون الخطر وشيك الحدوث بالمعنى الصارم. ويرجع ذلك إلى أن مبدأ تأويج الرصيد الصافي للمزايا الاجتماعية (أو الرصيد الصافي للقيم الاجتماعية) لا يسمح لنا بإعطاء وزنٍ أكبر لما هو غير وشيك مما تسمح به عدم احتمالية وقيمة المزايا المستقبلية. تُقيّم حرية التعبير السياسي كوسيلة وكغاية في حد ذاتها كغيرها من الحريات. وهكذا فإن فكرة **برانديز** هي أن الخطر يجب أن يكون وشيكًا لأن الطريقة التي تمت من خلالها الموافقة على حرية التعبير دستوريًا للحماية من خطر مستقبلي قد تبدو غير عقلانية في كثير من المواقف، وفي بعض الأحيان قد تكون

(1) Ibid., at 378.

(2) Ibid., at 379.

(3) 341 U.S. 494 at 510, citing 183 F. 2d. at 212.

انتحارية. إن تصوره لحرية التعبير يحتاج إلى مزيد من التدقيق حتى يكون مقنعًا. وذلك لأن قاعدة الخطر الواضح والقائم تنشأ من وجهة نظر مختلفة عن المذهب الدستوراني التي يحاول تطويرها[1]. والمطلوب هو تحديد طبيعة الأوضاع التي يمكن أن تبرر تقييد حرية التعبير السياسي. ويشير **برانديز** إلى حماية «الدولة من الدمار» ومن «أضرار سياسية أو اقتصادية أو أخلاقية جسيمة». غير أن هذه العبارات تظل فضفاضة للغاية وتشمل الكثير من الحجج. وللنظر فيما سيأتي في الطريقة التي يمكن أن تُبلور من خلالها وجهة نظر **برانديز** حتى تتوافق مع أولوية الحرية.

فالمهم هو إدراك الفرق بين ما سأدعوه «أزمة دستورية من النوع الضروري» وبين حالة طوارئ يكون فيها تهديدًا قائمًا أو متوقعًا بأضرار سياسية أو اقتصادية أو أخلاقية جسيمة أو حتى بدمار الدولة. من ذلك مثلًا أنه عندما تكون البلاد في حالة حرب لا يُفترض في مثل حالة الطوارئ هذه وجود أزمة دستورية من النوع الضروري. والسبب في ذلك هو أن تقييد حرية التعبير السياسي أو قمعها، بما في ذلك الدفاع عن المواقف التي تحرض على التخريب، يعني دومًا تعليقًا جزئيًا للديمقراطية. يجب على النزعة الدستورانية التي تعطي الأولوية لحرية التعبير السياسي والحريات الأساسية الأخرى أن تؤكد على أن فرض مثل ذلك التعليق يتطلب وجود أزمة دستورية بحيث لا تستطيع المؤسسات السياسية الحرة أن تعمل بفعالية أو تتخذ التدابير الضرورية لحماية نفسها. ويوضح عدد من الحالات التاريخية أن المؤسسات السياسية الديمقراطية الحرة ظلت تعمل بفعالية أو أنها اتخذت التدابير الضرورية في حالات الطوارئ الخطيرة من دون تقييد حرية التعبير السياسي. وفي بعض الحالات التي فُرضت فيها مثل هذه القيود، لم تكن ضرورية ولم يكن لها أيّ دور في مواجهة حالة الطوارئ. لا يكفي لمن هم في السلطة أن

(1) تجد وجهة نظر **برانديز** الخاصة أساسها، كما عبَّر عنها بشكل مميز، فيما أعتقد، في الفقرة المعروفة التي تبدأ بـ: «أولئك الذين حققوا استقلالنا كانوا يعتقدون أن الغاية النهائية للدولة هي جعل الأشخاص أحرارًا في تطوير ملكاتهم؛ وأنه في حكومتها ينبغي أن تسود القوى التداولية على نحو تعسفي». وتنتهي هذه الفقرة بـ: «إيمانًا بقوة العقل كما يطبق من خلال المناقشة العامة، تجنبوا الصمت الذي يفرضه القانون ـ حجة القوة في أسوأ صورها. وإدراكًا لإمكانية استبداد الأغلبيات الحاكمة، قاموا بتعديل الدستور حتى يضمن حرية التعبير والتجمع». ليس نقدًا لهذه الفقرة الرائعة أن نعترف بأنها هي في حد ذاتها لا تعالج خلل صياغة **برانديز** لقاعدة الخطر الواضح والقائم.

يقولوا إن هناك خطرًا كبيرًا وأنهم يتخذون خطوات فعالة لمنعه. يتضمن الدستور محكم الصياغة إجراءات ديمقراطية للتعامل مع حالات الطوارئ. وبالتالي، فإن أولوية الحرية، كمسألة دستورية، تعني ضمنيًا أنه لا يمكن تقييد حرية التعبير السياسي ما لم يكن ممكنًا أن نتبيّن بشكل معقول انطلاقًا من الطبيعة الخاصة للوضع القائم وجود أزمة دستورية لا يمكن للمؤسسات الديمقراطية أن تعمل في إطارها بفعالية وأن إجراءاتها تفشل في التعاطي مع حالات الطوارئ.

ففي النزعة الدستورانية المفترضة، لا تقترن خطورة الخطاب السياسي، إذن، بزمن معين، لأنه بحكم طبيعته غالبًا ما يكون خطيرًا، أو قد يبدو في كثير من الأحيان كذلك. ويرجع ذلك إلى أن الاستخدام العمومي الحر لعقولنا ينطبق على المسائل الأساسية الأكثر أهمية، وقد تكون للقرارات المتخذة عواقب وخيمة. لنفترض أن شعبًا ديمقراطيًا، متورطًا في صراع مسلح مع سلطة استبدادية، يقرر أن استخدام الأسلحة النووية يتعارض تمامًا مع المبادئ الإنسانية التي تفرض رفض استخدامها، ويتخذ خطوات مهمة من جانب واحد من أجل خفض هذه الأسلحة، على أمل أن يتم إقناع السلطة الأخرى باتخاذ الخطوات ذاتها. قد يكون قرارًا كهذا خطيرًا للغاية؛ ولكن من المؤكد أن هذا لا يهم ما إذا كان ينبغي مناقشته بحرية وما إذا كانت الحكومة ملزمة دستوريًا بتنفيذه بمجرد أن يُتخذ وفقًا للقواعد. قد لا تكون خطورة الخطاب السياسي هي المعنية هاهنا، وإنما تحديدًا الخطر الذي ينطوي عليه اتخاذ هذا القرار والذي يجب مناقشته بحرية. ألم يكن تنظيم انتخابات حرة في 1862ـ1864 في خضم حرب أهلية على غاية من الخطورة؟

إن التركيز على خطر الخطاب السياسي قد شوّه قاعدة الخطر الواضح والقائم منذ البداية. فلقد فشلت في إدراك أنه لكي يتم تقييد حرية التعبير السياسي، يجب أن توجد أزمة دستورية تتطلب تعليقًا مؤقتًا للمؤسسات السياسية الديمقراطية بشكل أو بآخر، فقط من أجل تأمين هذه المؤسسات والحريات الأساسية الأخرى. ومثل هذه الأزمة لم تكن موجودة في 1862ـ1864. وإذا لم تكن توجد أزمة، في ذلك العصر، فيقينًا لم توجد أزمة في أي عصر آخر قبله أو بعده. لم تكن هناك أزمة دستورية من النوع الضروري عندما أصدرت الأحكام في قضايا **شينك** *Schenck* أو **ديبس** *Debs*

أو **دينيس** *Dennis*، ولم تتوفر أوضاع سياسية تمنع المؤسسات السياسية الحرة من النشاط. ولم يحدث قط في تاريخنا أن قيّدت حرية التعبير السياسي أو قمعت، ولا سيما الدفاع عن المواقف التي تحرض على التخريب. وهذا معناه أنه لا يمكن أن تنشأ أزمة دستورية، في دولة لها تقاليد مؤسسية ديمقراطية عريقة، إلا إذا اجتيح شعبها واستولي على مؤسساتها من الخارج. ومن زاوية نظر عملية، في مجتمع ديمقراطي محكم التدبير في ظل ظروف مواتية بشكل معقول، يبدو الاستخدام العمومي الحر لعقولنا في مسائل العدالة السياسية والاجتماعية مطلقًا.

وبطبيعة الحال، لا تقدم الملاحظات السابقة تفسيرًا نسقيًا للتمييز بين أزمة دستورية من النوع الضروري وحالة طوارئ يكون فيها تهديد بأضرار خطيرة سياسية واقتصادية وأخلاقية. لقد لجأت في ذلك ببساطة إلى حقيقة، أو ما اعتبره حقيقة، مفادها أننا نستطيع أن نعترف من خلال عدد من الحالات في تاريخنا بأن هناك تمييزًا كنت أشرت إليه، وكثيرًا ما يمكننا القول متى ينطبق. لن أخوض في هذه المسألة من زاوية نظر نسقية. ومع ذلك، أعتقد أن تصور أزمة دستورية من هذا النوع يمثل عنصرًا مهمًا في تحليل حرية التعبير السياسي، وأنه عندما نشرح هذا التصور، يجب أن نبدأ من تحليل حرية التعبير السياسي التي تعطيه الأولوية. ويتنزل هذا النوع من التعبير في نظرية العدالة إنصافًا، ضمن الحريات الأساسية، ورغم أن هذه الحريات ليست مطلقة، إلا أنه يمكن تقييد مضمونها (وهذا يختلف عن تنظيم تلك الحريات بطرق تتسق مع تأمين نسق ملائم تمامًا) إلا متى كان ذلك ضروريًا لمنع خسارة أكبر وأكثر أهمية، بشكل مباشر أو غير مباشر، لهذه الحريات. لقد حاولت توضيح بأي طريقة يمكن لنا، في حالة الخطاب السياسي، أن نحدد العناصر الأكثر أهمية في النطاق المحوري لتطبيق هذه الحرية الأساسية. ثم ننتقل بعد ذلك إلى توسيع نطاقها إلى الحد الذي يتم فيه الاهتداء إلى حكم ملائم تمامًا لهذه الحرية، ما لم تقيّد هذه الحرية ذاتها أو تتعارض مع امتداد أكثر أهمية للحريات الأساسية الأخرى. وكما هو الحال دائمًا، أفترض أن هذه الأحكام يصدرها المندوبون والمشرعون من وجهة نظر المرحلة المناسبة في ضوء السبيل الأفضل لتحقيق المصلحة العقلانية للمواطن الممثل على قدم المساواة في نسق ملائم تمامًا للحريات الأساسية. إذا

أصررنا على استخدام لغة قاعدة الخطر الواضح والقائم، يجب أن نقول، أولًا، إن الشرور الحقيقية التي يسعى التشريع إلى منعها يجب أن تكون ذات طبيعة خاصة جدًا، ألا وهي فقدان حرية التفكير نفسها، أو الحريات الأساسية الأخرى، بما في ذلك القيمة المنصفة للحريات السياسية؛ وثانيًا، أنه يتعذر إيجاد طريقة بديلة لمنع هذه الشرور عن تقييد حرية التعبير. وتتسق هذه القاعدة مع اعتبار أن تكون أزمة دستورية من النوع الضروري هي تلك التي لا تستطيع في ظلها المؤسسات السياسية الحرة أن تنشط أو تتخذ الخطوات الضرورية للتأمين نفسها.

الفقرة الثانية عشرة: تأمين القيمة المنصفة للحريات السياسية

أود الآن أن أستأنف المناقشة السابقة للخطاب السياسي بطريقتين. أولًا، يجب التأكيد على أن الحريات الأساسية تشكل مجموعة متكاملة ومتناسقة، وأن هذه المجموعة هي التي تحظى بالأولوية وليس أي حرية في حد ذاتها بمفردها، حتى وإن تكن، من الناحية العملية، واحدة أو أكثر من الحريات الأساسية مطلقة ضمن ظروف معينة. وفي هذا الصدد، سأشرح الطريقة التي يمكن بها مراقبة الخطاب السياسي لتأمين القيمة المنصفة للحريات السياسية. ولا أقوم بذلك بطبيعة الحال كمحاولة لحل هذه المشكلة الصعبة، ولكن لتوضيح السبب الكامن وراء ضرورة أن تعدل الحريات الأساسية بعضها بعضًا ولا يمكن تحديدها بصفة منعزلة. ثانيًا، من المفيد توضيح تصور الحريات الأساسية وأهميتها في معاينة العديد من الحريات (غير الأساسية) المرتبطة بالمبدأ الثاني للعدالة. ومن شأن ذلك أن يبرز كيف ترتبط أهمية الحرية (سواء الأساسية أو غير الأساسية) بدورها السياسي والاجتماعي ضمن بنية أساسية عادلة كما هو يحددها مبدآ العدالة.

انطلق في هذه الفقرة بمشكلة تأمين القيمة المنصفة للحريات السياسية المتساوية. رغم أنه (كما قلت في الفقرة 7) ليس مشمولات المذهب الفلسفي أن ينظر في إمكانية حل هذه المشكلة، إلا أنه يتوجب عليه أن يشرح الحجج التي يمكن أن تبرر المؤسسات والقواعد القانونية الضرورية. ولنفترض، للأسباب المذكورة آنفًا، أن التمويل العمومي للحملات السياسية والنفقات الانتخابية،

وحدود مختلفة على المساهمات وغيرها من اللوائح التنظيمية ضرورية لتأمين القيمة المنصفة للحريات السياسية[1]. تتوافق هذه الترتيبات مع الدور المحوري لحرية التعبير السياسي والصحافة كحرية أساسية شريطة أن تتوافر الشروط الثلاثة التالية. يتمثل الشرط الأول في أنه لا يجب فرض قيود على مضمون الخطاب. ولذلك فإن الترتيبات المعنية هي لوائح تنظيمية لا تفضّل أي مذهب سياسي على أي مذهب آخر. إنها، إن جاز التعبير، قواعد لتنظيم الانتخابات، وهي مطالبة بوضع إجراء سياسي يتم فيه تأمين القيمة المنصفة للحريات السياسية المتساوية.

ويتمثل الشرط الثاني في أن الترتيبات الموضوعة يجب ألا تفرض أي أعباء غير ضرورية على مختلف المجموعات السياسية في المجتمع ويجب أن تؤثر عليها جميعًا بطريقة منصفة. ومن الواضح أن ما يعتبر عبئًا مفرطًا هو في حد ذاته مسألة يتعين حلها في أي حالة كانت بالرجوع إلى الغرض من تحقيق القيمة المنصفة للحريات السياسية. من ذلك مثلًا لا يمثل حظر المساهمات الكبيرة من الأشخاص أو الشركات الخاصة للمرشحين السياسيين عبئًا مفرطًا (بالمعنى المطلوب) على الأشخاص الأثرياء والجماعات. فقد يكون مثل هذا الحظر ضروريًا حتى يتمتع المواطنون الموهوبون والمحفزون بالمثل بفرصة متساوية نسبيًا للتأثير على سياسة الحكومة وشغل مناصب في السلطة بغض النظر عن الطبقة الاقتصادية والاجتماعية. وهذه المساواة تحديدًا هي التي تعين القيمة المنصفة للحريات السياسية. ومن ناحية أخرى، قد تفرض اللوائح التنظيمية التي تقيد استخدام أماكن عامة معينة لخطاب سياسي عبئًا مفرطًا على المجموعات الفقيرة نسبيًا التي اعتادت على هذه الطريقة في نقل وجهات نظرها لأنها تفتقر إلى الأموال الضرورية لدعم أنواعٍ أخرى من التعبير السياسي.

أما الشرط الثالث والأخير، فيتمثل في أنه يجب أن تكون اللوائح التنظيمية للخطاب السياسي معدّة على نحو عقلاني لتحقيق القيمة المنصفة للحريات السياسية. في حين أنه سيكون من القوة بمكان أن نقول إنه يجب أن تكون اللوائح التنظيمية الأقل تقييدًا الضرورية لتحقيق هذه الغاية، ولأن لا أحد يدري أيّها الأقل

(1) انظر الفقرة السابعة

تقييدًا من بين اللوائح التنظيمية متساوية الفعالية، فإن هذه اللوائح تصبح غير معقولة بمجرد أن تتوافر لوائح تنظيمية بديلة أقل تقييدًا ومتساوية الفعالية.

يتمثل الهدف من الملاحظات السابقة في توضيح كيف تشكل الحريات الأساسية مجموعة متكاملة ومتناسقة، يجب أن يعدل بعضها بعضًا لضمان النطاق المحوري لهذه الحريات في الحالتين الأساسيتين. وهكذا، يجب مراقبة الخطاب السياسي، رغم أنه يتنزل ضمن الحرية الأساسية لحرية التفكير، لتأمين القيمة المنصفة للحريات السياسية. لا تقيد هذه اللوائح التنظيمية مضمون الخطاب السياسي، وبالتالي قد تكون متسقة مع دورها المحوري. تجدر الإشارة إلى أن التعديل المتبادل للحريات الأساسية ينهض على أسس تسمح بها أولوية هذه الحريات كمجموعة متكاملة ومتناسقة، ليست أيّ واحدة منها في حد ذاتها مطلقة. ويختلف هذا النوع من التعديل بشكل ملحوظ عن التوازن العام للمصلحة الذي يسمح باعتبارات من جميع الأصناف السياسية والاقتصادية والاجتماعية لتقييد هذه الحريات، حتى فيما يتعلق بمضمونها، عندما ينظر إلى المزايا المكتسبة أو الأضرار التي تم تجنبها على أنها كبيرة بما فيه الكفاية. يرتكز تعديل الحريات الأساسية في نظرية العدالة إنصافًا فقط على أهميتها كما هي محددة من خلال دورها في الحالتين الأساسيتين، ويسترشد هذا التعديل بهدف تحديد نسق ملائم لهذه الحريات.

ذكرت في الفقرتين السابقتين جزءًا من تطور المذهب من قضية **شينك** إلى قضية **برندبورغ**، وهو تطور نهاية سعيدة. ولكن، على النقيض من ذلك، أثارت قضية **باكلي** Buckley وقضية **البنك القومي الأول** First National Bank التي أعقبتها استياءً شديدًا[1]. ففي قضية **باكلي** قضت المحكمة بعدم دستورية وضع

---

(1) Buckley v. Valeo, 424 U.S. 1 (1976), First National Bank v. Bellotti, 435 U.S .765 (1978).

حول مناقشات **باكلي** انظر **تريب** Tribe،

American Constitutional Law, chap. 13, pp. 800- 11 ; Skelly Wright, «Political Speech and the Constitution: Is Money Speech ?» Yale Law journal 85 (8) July 1976): 1001-21.

وحول مناقشة سابقة، انظر

M. A. Nicholson, «Campaign Financing and Equal Protection», Stanford Law Review 26 (April 1974) :815-54.

في قضية **البنك القومي الأول**، قامت المحكمة، بموجب قرار من 5 إلى 4، بإبطال مفعول قانون =

قيود مختلفة على النفقات التي فرضها قانون الانتخابات المعدل لعام 1974. هذه القيود تطبق على النفقات لمصلحة المرشحين الأفراد، وللإنفاق عن طريق أموالهم الخاصة، وإجمالي نفقات الحملة الانتخابية. وقالت المحكمة إن التعديل الأول لا يمكن أن يقبل بهذه الأحكام لأنها تضع قيودًا مباشرة ومتعددة على الخطاب السياسي[1]. وإجمالاً تأخذ المحكمة في الحسبان ما تعتبره مصلحة الدولة الأولية التي يؤمّنها هذا القانون، أي منع فساد العملية الانتخابية، وظهور الفساد. كما تأخذ المحكمة في الحسبان ما يسمى المصلحتين الإضافيتين لهذا القانون، أي الحد من التكاليف المتزايدة للحملات السياسية وتساوي القدرة النسبية للمواطنين للتأثير على نتائج الانتخابات. لا اهتم إلا بشرعية هذه المصلحة الإضافية الثانية، لأنها هي الوحيدة التي تتنزل مباشرة ضمن فكرة القيمة المنصفة للحريات السياسية. وعلاوة على ذلك، أترك جانبًا السؤال عما إذا كانت التدابير التي يسنها الكونغرس ومؤطرة على نحو عقلاني لتحقيق هذه المصلحة بطريقة فعالة، باعتبار أن لا أهمية لذلك فيما نحن بصدده.

ما يثير الفزع هو أن المحكمة الحالية يبدو أنها ترفض تمامًا فكرة أن الكونغرس قد يحاول تحديد القيمة المنصفة للحريات السياسية. وتقول: «إن التصور القائل بأن الحكومة قد تقيد حرية تعبير بعض العناصر في مجتمعنا من أجل تعزيز الصوت المحدود نسبيًا لغيرهم، تصور غريب تمامًا عن التعديل الأول»[2]. ثم تستحضر المحكمة سوابقها الخاصة معتبرة أن التعديل الأول أجري لتأمين نشر المعلومات

= **ماساتشوستس** الجنائي الذي يحظر إنفاق البنوك والشركات لغرض التأثير على نتيجة التصويت على اقتراحات الاستفتاء، ما لم تكن هذه المقترحات قد أثرت بشكل جوهري على الممتلكات، والأعمال التجارية، أو أصول الشركة. حدد النظام الأساسي أنه لا يوجد سؤال استفتاء يتعلق فقط بفرض الضرائب على الأفراد الذين يخضعون لهذا الاستثناء. في معارضة انضم إليها **بريتان ومارشال**، قال القاضي **وايت** إن الخطأ الأساسي في رأي الأغلبية كان عدم إدراك أن مصلحة الحكومة في حظر مثل هذه النفقات من قبل البنوك والشركات مستمدة من التعديل الأول ـ على وجه الخصوص، من قيمة تشجيع النقاش السياسي الحر من خلال منع هيمنة الشركات، انظر
435 U.S. 765 (1978) at 803-4.
تنسجم مناقشتي في الكتاب مع هذا الرأي المخالف، وكذلك مع معارضة **وايت** White في قضية **باكلي** في 257 ـ 66، ومع مارشال في 287ـ90.

(1) Buckley v. Valeo, at 5 8-59.

(2) Ibid., at 48-49.

على أوسع نطاق ممكن من مصادر متنوعة ومعارضة، ولضمان تبادل الأفكار بلا قيود من أجل إحداث تغييرات سياسية واجتماعية يتطلع إليها الناس[1]. ولكن لا تذكر أيّ من الحالات التي تستحضرها مسألة القيمة المنصفة للحريات السياسية[2]. وعلاوة على ذلك، يركز حكم المحكمة كثيرًا على ما يسمى بالمصلحة الأساسية في القضاء على الفساد ومنع ظهوره. وتعجز المحكمة عن إدراك المغزى الأساسي للقيمة المنصفة للحريات السياسة المتمثل في أهميتها بالنسبة للإجراءات السياسية العادلة، ومن أجل تأمين قيمتها المنصفة من الضروري منع كبار المالكين والأثرياء، وذوي المهارات التنظيمية الكبيرة الذين يرافقونهم، من التحكم في العملية الانتخابية لمصلحتهم. لا تحتاج الطريقة التي يتم بها تحقيق ذلك إلى الرشوة وعدم الأمانة أو منح امتيازات خاصة، مهما تكن هذه الرذائل شائعة. يكفي تقاسم قناعات سياسية وأهداف مشتركة. ولقد تعرضت المحكمة في قضية **باكلي** لخطر إقرار الرأي القائل بأن التمثيل السياسي المنصف هو التمثيل وفقًا لمقدار التأثير الذي يمارسه على نحو فعال. ومن وجهة النظر هذه، تعتبر الديمقراطية نوعًا من التنافس المنظم بين الطبقات الاقتصادية ومصالح المجموعات التي يجب أن تتوقف نتيجتها بشكل كامل على قدرة ورغبة كل منها في استخدام قدراتها ومواردها المالية، غير المتساوية طبعًا، للتعبير عن تطلعاتها.

ومع ذلك، من المدهش أن ترى المحكمة أن محاولات الكونغرس لتحديد القيمة المنصفة للحريات السياسية تتعارض مع التعديل الأول. وفي عدد من القرارات السابقة، أكدت المحكمة مبدأ شخص واحد، صوت واحد، اعتمادًا أحيانًا على المادة الأولى من الفصل الثاني من الدستور، وأحيانًا أخرى على التعديل الرابع عشر. ولقد قالت عن حق التصويت بأنه «الضامن لكل الحقوق»، وفي قضية **ويسبري** Wesberry ذكرت أن: «الحقوق الأخرى، حتى تلك الأكثر أهمية، تظل حقوقًا وهمية إذا تم تقويض حق التصويت»[3]. وفي قضية **رينولدز**، أقرت المحكمة بأن هذا الحق ينطوي على أكثر من مجرد الحق في الإدلاء بصوت

---

(1) Ibid., at 49-51.

(2) Tribe, American Constitutional Law, p. 806.

(3) Wesberry v. Sanders, 376 U. S. 1 (1964) at 17.

يُحتسب بالتساوي. وقالت المحكمة: «تتطلب المشاركة الكاملة والفعالة من قبل جميع المواطنين في حكومة الدولة ... أن يكون لكل مواطن صوت فعال بالتساوي في انتخاب أعضاء الهيئة التشريعية في الولاية»[1]. ثم جاء في حكمها: «بما أن تحقيق التمثيل المنصف والفعال لجميع المواطنين هو الهدف الأساسي لتقسيم السلطة التشريعية، فإننا نخلص إلى أن شرط الحماية المتساوية يضمن فرصة مشاركة متساوية للناخبين في انتخاب مشرّعي تلك الدولة»[2]. وهكذا، فإن ما هو أساسي هو إجراء سياسي يضمن لجميع المواطنين صوتًا كاملًا وفعالًا في نظام تمثيل منصف. وهذا النظام أساسي لأن الحماية الملائمة للحقوق الأساسية الأخرى تتوقف عليه. إذن المساواة الصورية ليست كافية.

يبدو أن الهدف من تحقيق نظام تمثيل منصف يمكن أن يبرر فرض حدود على الخطاب السياسي ولوائح تنظيمية تراقبه في فترة الانتخابات، على أن تستوفي هذه الحدود واللوائح التنظيمية الشروط الثلاثة المذكورة سابقًا. كيف يتم تأمين الصوت الكامل والفعال لجميع المواطنين؟ وبما أن الأمر يتعلق بحرية أساسية واحدة ضد أخرى، فقد يتعين تعديل الحريات التي يحميها التعديل الأول في ضوء المتطلبات الدستورية الأخرى، وفي هذه الحالة، القيمة المنصفة للحريات السياسية. وإذا لم يتسنَّ لنا ذلك فقد فشلنا في تمثل الدستور ككل، وفشلنا في إدراك كيفية اتخاذ أحكامه في كليتها في تحديد إجراء سياسي عادل كجزء أساسي من نسق ملائم تمامًا للحريات الأساسية.

وكما أشرت إلى ذلك سابقًا (في الفقرة 7)، تعتبر معرفة أي نوع من الترتيبات الانتخابية، يكون ضروريًا لتحديد القيمة المنصفة للحريات السياسية، مسألة بالغة الصعوبة. وليس من مهام المحكمة أن تقرر ما هي هذه الترتيبات، ولكن أن تتأكد من أن الترتيبات التي سنتها الهيئة التشريعية تتفق مع الدستور. ربما كانت اللوائح التنظيمية التي اقترحها الكونغرس والتي تم إبطالها في قضية **باكلي** غير فعالة. ولكن في حالة معرفتنا، كانت محاولات مقبولة لتحقيق هدف نظام تمثيل عادل يمكن أن

(1) Reynolds v. Sims, 377 U.S. 533 (1964) at 565.

(2) Ibid., at 565 -66.

يكون فيه لجميع المواطنين صوت أكثر كمالًا وفعالية. إذا كانت المحكمة تعني ما تقوله في قضية **وسبري** Wesberry وفي قضية **رينولدز** Reynolds، فيجب التخلي عن **باكلي** Buckley عاجلًا أم آجلًا. ولم يعد التعديل الأول يحض على نظام تمثيل وفقًا للتأثير الفعال في التنافس السياسي الحر بين أشخاص غير متساوين، أكثر مما يحض التعديل الرابع عشر على نظام حرية التعاقد والتنافس بين أشخاص غير متساوين اقتصاديًا، كما اعتقدت في ذلك المحكمة في حقبة **لوشنر** Lochner[1]. لذلك تكون في كلتا الحالتين نتائج حرية التلاعب بالعملية الانتخابية والمنافسة الاقتصادية مقبولة فقط إذا استوفيت الشروط الضرورية للعدالة الخلفية. وعلاوة على ذلك، من المهم في نظام ديمقراطي أن يتم الاعتراف عموميًا باستيفاء هذه الشروط. ويعدّ ذلك أكثر أهمية من تجنب الفساد وظهوره؛ لأنه في غياب اعتراف عمومي بأنه ينبغي تأمين العدالة الخلفية، يميل المواطنون إلى الاستياء والسخرية واللامبالاة. وهذه الحالة الذهنية هي التي تؤدي إلى درجة خطيرة من الفساد، بل وبالتالي يصعب السيطرة عليه. ويتمثل خطر **باكلي** في أنه يجازف بتكرار خطأ حقبة «**لوشنر**»، هذه المرة في المجال السياسي، حتى إن المحكمة نفسها قد اعتبرت، في الحالات المذكورة أعلاه، أن خطأه قد يكون أكثر فداحة.

الفقرة الثالثة عشرة: الحريات ذات العلاقة بالمبدأ الثاني

ولتوضيح فكرة أهمية الحريات الأساسية، سأناقش بإيجاز عدة حريات مرتبطة بالمبدأ الثاني للعدالة. وتتعلق الأمثلة التي أقترحها بالصياغة؛ ورغم أن بعض هذه الحريات مهمة للغاية، إلا أنها ليست حريات أساسية، حيث ليس لها دور وأهمية ضروريين في الحالتين الأساسيتين.

قد نميز بين ثلاثة أصناف من الإعلانات بحسب ما إذا كانت المعلومات التي يتم نقلها تتعلق بمسائل سياسية أو فتح وظائف أو مناصب أو طبيعة المنتجات المعروضة للبيع، ولن أناقش الإعلانات السياسية. أفترض أنه يمكن مراقبتها للأسباب التي نظرنا فيها في الفقرة السابقة، شريطة أن تستوفي اللوائح التنظيمية

(1) Lochner v. New York, 198 U.S. 45 (1905).

المعنية الشروط المذكورة بالفعل. وللنظر، إذن، في الإعلان عن فتح وظائف ومناصب حيث يحتوي على معلومات مهمة لتأمين المساواة المنصفة في الفرص. وبما أن الجزء الأول من المبدأ الثاني للعدالة يتطلب ربط أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بالوظائف والمناصب المفتوحة أمام الجميع في ظل ظروف المساواة المنصفة في الفرص، فإن هذا الصنف من الإعلانات يرتبط بهذا الجزء من المبدأ، وعليه ينبغي حمايته. ولذلك يجب حظر الإعلانات عن الوظائف والمناصب إذا تضمنت بيانات تستثني مترشحين من جماعات إثنية أو عرقية معينة، أو من أيّ من الجنسين، عندما تكون هذه القيود مخالفة للمساواة المنصفة في الفرص. إن لفكرة المساواة المنصفة في الفرص، مثل مبدأ الحرية الأساسية، نطاقًا محوريًا للتطبيق يتألف من عدة حريات وبعض الشروط التي تفرض ممارسة هذه الحريات بفعالية. قد يكون الإعلان عن فرص العمل مقيدًا ومراقبًا من أجل تأمين هذا النطاق المحوري. وكما في حالة الحريات الأساسية، أفترض أنه يمكن تأمين هذا النطاق المحوري للتطبيق بطرق تتسق مع متطلبات العدالة الأخرى، ولا سيما مع الحريات الأساسية. وجدير بالملاحظة أن التقييدات المعنية هاهنا، تتعلق بالمضمون وذلك خلافًا للتقييدات التي تفرض على الحريات الأساسية.

ينبغي أن نميز في الإعلان عن المنتجات بين صنفين. يتمثل الصنف الأول في الإعـلان الذي يحتوي على معلومات حول الأسعار وخصائص المنتجات المستخدمة من قبل المشترين المطلعين كمعايير للتقييم. إذا افترضنا أن مبدأي العدالة هما أفضل ما يلبيهما استخدام كبير لنظام من الأسواق التنافسية الحرة، فإن السياسة الاقتصادية يجب أن تشجع هذا النوع من الإعلانات. وهذا صحيح سواء كان الاقتصاد هو اقتصاد الملكية الخاصة أو النظام الاشتراكي الليبرالي. ولكي تكون الأسـواق تنافسية وفعالة على نحو عملي، من الضروري أن يكون المستهلكون على دراية جيدة بكل من الأسعار والخصائص المهمة للمنتجات المعروضة. قد يفرض القانون عقوبات على معلومات غير دقيقة أو خاطئة، وهو ما لا يمكنه فعله في حالة حرية التفكير وحرية الضمير؛ ولحماية المستهلكين، يمكن أن يتطلب القانون وصف المعلومات المتعلقة بالخواص الضارة والخطرة للسلع

بوضوح على الملصق، أو بطريقة مناسبة أخرى. بالإضافة إلى ذلك، قد يحظر على الشركات أو المؤسسات التجارية أو المهنية عقد اتفاقيات للحد من أو عدم الانخراط في هذا النوع من الإعلانات. قد يتطلب التشريع، على سبيل المثال، أن تكون الأسعار والمعلومات الدقيقة عن السلع متاحة للعموم بسهولة. ومن شأن هذه التدابير أن تساعد على تأمين نظام تنافسي وفعال للأسواق وتمكين المستهلكين من اتخاذ قرارات عليمة وأكثر ذكاءً.

أما الصنف الثاني من الإعلان للمنتجات فهو ذو طابع تجاري استراتيجي، والذي يظهر في الأسواق غير الكاملة والاحتكارية التي تهيمن عليها شركات محدودة العدد نسبيًا. وفي هذه الحالة قد يكون الهدف من نفقات الشركة على الإعلان إما عدوانيًا، على سبيل المثال، للزيادة في حجم مبيعاتها أو تعزيز أسهمها في السوق؛ أو قد يكون الهدف دفاعيًا بحيث قد تضطر الشركات إلى الإعلان من أجل تأمين موقعها الصناعي. وفي الحالتين، لا يستطيع المستهلكون عادة التمييز بين منتجات الشركات باستثناء خصائصها السطحية وغير المهمة. ويحاول الإعلان التجاري التأثير على تفضيلات المستهلكين من خلال تقديم الشركة على أنها جديرة بالثقة عبر استخدام الشعارات والصور الفوتوغرافية اللافتة للنظر وما إلى ذلك، وجميع الابتكارات المعدة للحفاظ على عادة شراء منتجات الشركة أو تعزيزها. لا يعدو الكثير من الإعلانات من هذا الصنف أن يكون سوى إسراف اجتماعي، كما أن المجتمع حسن التنظيم والذي يحاول تأمين المنافسة وتجاوز نقائص السوق، يسعى إلى إيجاد طرق معقولة للحد منها. ويمكن تحرير الأموال المخصصة للإعلان من أجل الاستثمار أو لأغراض اجتماعية أخرى مفيدة. وبالتالي، قد تشجع السلطة التشريعية، على سبيل المثال، الاتفاقات بين الشركات للحد من النفقات على الإعلانات من هذا الصنف من خلال الضرائب وإنفاذ مثل هذه العقود وتقنينها. لا تعنيني هنا كيفية تطبيق مثل هذه السياسة، بقدر ما يعنيني توضيح كيف يمكن في هذه الحالة أن يكون الحق في الإعلان كنوع من الخطاب، مقيدًا بعقد، وبالتالي فإن هذا الحق ليس غير قابل للمصادرة، خلافًا للحريات الأساسية.

لا بد أن أستطرد قليلًا لشرح هذه النقطة الأخيرة. إن القول بأن الحريات

الأساسية غير قابلة للمصادرة يعني القول بأن أي اتفاق من قبل المواطنين يتنازل عن حرية أساسية وينتهكها، مهما يكن عقلانيًا وطوعيًا، لاغ، أي أنه يفتقد للمتانة القانونية ولا تأثير له على أيّ من الحريات الأساسية للمواطنين. وعلاوة على ذلك، تعني أولوية الحريات الأساسية أنه لا يمكن إنكارها بشكل قاطع على أي شخص، أو أي مجموعة من الأشخاص، أو حتى جميع المواطنين بشكل عام، على أساس أن هذه الرغبة، أو التفضيل الساحق، لغالبية سياسية فعالة صلبة ودائمة. تستبعد أولوية الحرية مثل هذه الاعتبارات من الحجج بشكل مطلق.

يقول تفسير الحس السليم المؤسس على عدم مصادرة الحريات الأساسية، إسوة بفكرة **مونتسكيو**، إن الحريات الأساسية لكل مواطن جزء من الحرية العامة، وبالتالي جزء من السيادة في دولة ديمقراطية. يحدد الدستور إجراءً سياسيًا عادلًا يتم بموجبه ممارسة هذه السيادة وفقًا للحدود التي تضمن حرمة حريات جميع المواطنين الأساسية. وبالتالي، لا يمكن إنفاذ الاتفاقات التي تستبعد هذه الحريات بموجب القانون، الذي لا يتكون إلا من تشريعات السيادة. ويعتقد **مونتسكيو** أن بيع الشخص لوضعه كمواطن (بل أيّ جزء منه) فيه إسراف كثير بحيث لا يمكننا أن ننسبه إلى أي شخص. ولقد كان يعتقد أن قيمة الشخص بالنسبة للبائع لا تقدر بثمن[1]. يمكن تفسير الإحساس بهذا الأمر، في نظرية العدالة إنصافًا، على النحو التالي. نحن نستخدم الوضع البدئي لتجسيد تصور الأشخاص الأحرار والمتساوين على أنهم متعقلون وعقلانيون على حد سواء، ثم يختار الشركاء كممثلين مستقلين ذاتيًا بشكل عقلاني لهؤلاء الأشخاص مبدأي العدالة اللذين يضمنان الحريات الأساسية وأولويتها. وتفسر الحجج التي تبرر سعي الشركاء لضمان هذه الحريات، إضافة إلى التقييدات المعقولة، لماذا لا تقدر الحريات الأساسية، إن جاز التعبير، بأي ثمن بالنسبة للأشخاص الذين تم تصورهم على هذا النحو. وهذه الحريات لا تقدر بثمن بالنسبة لممثلي المواطنين كأشخاص متساوين وأحرار عندما يتبنى هؤلاء الممثلون مبادئ العدالة التي تنطبق على البنية الأساسية في الوضع البدئي. ولذلك تخضع أهداف المواطنين وسلوكياتهم في المجتمع لأولوية هذه الحريات،

(1) The Spirit of the Laws, B 15, chap. 2.

وبالتالي فهي تخضع لتصور المواطنين كأشخاص متساوين وأحرار.

إن هذا التفسير للأسباب التي تجعل الحريات الأساسية غير قابلة للمصادرة لا يستبعد إمكانية أن يرغب بعض المواطنين، حتى في مجتمع حسن التنظيم، في تقييد واحدة أو أكثر من حرياتهم الأساسية أو التنازل عنها. بإمكانهم الوعد بالتصويت لمصلحة حزب سياسي معين أو مرشح معين. أو يمكنهم التواصل مع حزب أو مرشح حتى يكون خرقًا للثقة في عدم التصويت بطريقة معينة. ومرة أخرى، قد يعتبر أعضاء جمعية دينية أنفسهم بأنهم يخضعون عن وعي إلى السلطة الدينية، وبالتالي ليسوا أحرارًا، من وجهة نظر هذه العلاقة، للتساؤل حول بياناتها. ومن الواضح أن العلاقات من هذا النوع ليست محظورة ولا هي غير مناسبة بشكل عام[1].

تتمثل النقطة الأساسية هنا في أن تصور المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين ليس مطلوبًا في مجتمع منظم حسن التنظيم كمثل أعلى شخصي أو جمعياتي أو أخلاقي (انظر المقطع الأول من الفقرة 3). بل هو تصور سياسي تم تأكيده من أجل صياغة تصور عمومي فعال للعدالة. وبالتالي، فإن مؤسسات البنية الأساسية لا تنفذ التعاقدات التي تتنازل عن الحريات الأساسية أو تحد منها. يتمتع المواطنون دائمًا بحرية التصويت كما يرغبون في تغيير انتماءاتهم الدينية. وبطبيعة الحال من شأن هذا أن يحمي حريتهم في فعل الأشياء التي يعتبرونها خاطئة، أو التي قد ينظرون إليها على أنها كذلك والتي قد تكون خاطئة بالفعل. (وبالتالي، فإن لهم الحرية في نقض الوعود بالتصويت بطريقة معينة، أو الردة). وليس في الأمر تناقض وإنما هو مجرد نتيجة لدور الحريات الأساسية في هذا التصور السياسي للعدالة.

بعد هذا الاستطراد، يمكننا أن نخلص إلى القول إن حماية أصنافٍ مختلفة من الإعلانات تختلف بحسب علاقتها بالتعبير السياسي، أو بالمحافظة على المساواة المنصفة في الفرص، أو بتأمين نظام أسواق تنافسية يتسم بالفعالية التنافسية. يعزو

(1) هناك العديد من الأسباب الأخرى التي تجعل المواطنين في مواقف معينة أو في أوقات معينة لا يضعون قيمة كبيرة على ممارسة بعض من حرياتهم الأساسية وقد يرغبون في القيام بعمل يحد من هذه الحريات بطرق مختلفة. ما لم تؤثر هذه الإمكانيات على اتفاق الشركاء في الوضع البدئي (وأنا أعتقد أنها لا تفعل ذلك)، فإنها لا علاقة لها بعدم قابلية الحريات الأساسية للمصادرة. أنا مدين **لآرثر كوفليك** Arthur Kuflik لمناقشة هذه النقطة.

تصور الشخص في نظرية العدالة إنصافًا إلى الذات القدرة على أن تتخذ لنفسها تراتبية معينة للمصالح، يعبر عنها من خلال طبيعة الوضع البدئي (كالطريقة التي يتفرع من خلالها العقلاني عن المعقول الذي يشكله) ومن خلال أولويات مبدأي العدالة. يتفرع المبدأ الثاني للعدالة عن المبدأ الأول بما أن الأول يضمن الحريات الأساسية الضرورية للممارسة الكاملة والعليمة للملكتين الأخلاقيتين في الحالتين الأساسيتين. ويتمثل دور المبدأ الثاني للعدالة في ضمان المساواة المنصفة في الفرص ومراقبة النظام الاجتماعي والاقتصادي بحيث تُستخدم الموارد الاجتماعية استخدامًا صحيحًا وتُوفر وسائل تحقيق غايات المواطنين وتُوزع بشكل فعال ومنصف. لا شك أن تقسيم الأدوار بين مبدأي العدالة ليس سوى جزء من إطار توجيهي للتداول. ومع ذلك، فإنه يشرح لماذا تكون الحريات المرتبطة بالمبدأ الثاني أقل أهمية في مجتمع حسن التنظيم من الحريات الأساسية التي يضمنها الأول.

الفقرة الرابعة عشرة: دور نظرية العدالة إنصافًا

وفي ختام هذه التعليقات ينبغي أن أؤكد، أولًا، على أن مناقشة حرية التعبير في الفقرات الأربع الأخيرة لا تهدف إلى النهوض بأي من المشاكل التي تواجه فقهاء القانون الدستورانيين راهنًا. يتمثل هَدَفا العام الوحيد في توضيح كيف تُحدد الحريات الأساسية ويعدل بعضها بعضًا بما يقتضيه تطبيق مبدأي العدالة. إن تصور العدالة الذي تنتمي إليه هذه المبادئ ليس وسيلة للإجابة عن المسائل التي يثيرها فقهاء القانون، بل إطارًا توجيهيًا، إذا وجد الفقهاء الأمر مقنعًا، فقد يوجه أفكارهم ويكمل معارفهم ويساعدهم على الحكم. يجب ألا نطلب الكثير من النظرية الفلسفية. ويؤدي تصور العدالة دوره الاجتماعي شرط أن يكون أشخاص متساوون في الوعي ويتبادلون نفس المعتقدات تقريبًا، وإذ يؤيدون إطار المداولة الذي يضعه ذلك التصور، عادة ما يهتدون إلى التقارب الكافي في الحكم الضروري لتحقيق مجتمع اجتماعي قوامه تعاون فعال ومنصف. وينبغي أن ينظر إلى نقاشي حول الحريات الأساسية وأولويتها في ضوء ذلك.

وفي هذا الصدد، أذكر أن تصور نظرية العدالة إنصافًا موجّه إلى ذلك المأزق في تاريخنا السياسي الحديث، والذي يظهر في عدم الاتفاق على الطريقة التي تُرتّب من خلالها المؤسسات الأساسية إذا أرادت أن تتوافق مع طبيعة المواطنين منظورًا إليهم كأشخاص أحرار ومتساوين. وهكذا لا تتوجه نظرية العدالة إنصافًا إلى فقهاء القانون الدستورانيين ولا إلى المواطنين في النظام الدستوري. إنها توفر لهم طريقة لتصور وضعهم المشترك والمؤمّن كمواطنين متساوين وتحاول أن تربط بين فهم معين للحرية والمساواة بتصور معين للشخص الذي يعتقد أنه متجانس مع التصورات المشتركة والقناعات الأساسية المضمرة في الثقافة العمومية لمجتمع ديمقراطي. وبهذه الطريقة قد نتبين حقيقة المأزق المتعلق بفهم الحرية والمساواة من الناحية الفكرية على الأقل إذا لم نتجاوزه. ومن المهم بشكل خاص أن نضع في اعتبارنا أن تصور الشخص هو جزء من تصور العدالة السياسية والاجتماعية. بمعنى أنه يميز الطريقة التي ينظر من خلالها المواطنون إلى أنفسهم وإلى غيرهم في إطار علاقاتهم السياسية والاجتماعية، وبوصفهم يتمتعون بالحريات الأساسية المناسبة للأشخاص الأحرار والمتساوين القادرين على التعاون بشكل كامل مع أعضاء المجتمع طوال حياتهم كاملة. ويختلف دور تصور الشخص في تصور العدالة السياسية عن دوره في المثل الأعلى الشخصي أو الجمعياتي، أو في نمط حياة ديني أو أخلاقي. وقد تتعرض أسس التسامح والتعاون الاجتماعي التي تقوم على الاحترام في مجتمع ديمقراطي للخطر عندما لا يُعترف بهذه الاختلافات؛ وإذا ما حدث ذلك واتخذت مثل هذه المثل العليا وأنماط الحياة شكلًا سياسيًا، تحددت الشروط المنصفة للتعاون بشكل مختزل، وعندئذ قد يصبح التعاون الحر والطوعي بين أشخاص لهم تصورات مختلفة للخير مستحيلًا. لقد حاولت في هذا الدرس تعزيز الرؤية الليبرالية (كمذهب فلسفي) من خلال بيان كيف أن الحريات الأساسية وأولويتها تنتمي إلى الشروط المنصفة للتعاون بين المواطنين الذين ينظرون إلى أنفسهم وإلى غيرهم وفقًا لتصور الأشخاص الأحرار والمتساوين.

وفي الأخير أسوق ملاحظة حول الفقرات الختامية لمقال **هارت** الذي يدين له نقاشي كثيرًا. لم يكن **هارت** مقتنعًا بحق بالحجج التي عرضت صراحة في

كتاب **نظرية في العدالة** لصالح أولوية الحريات الأساسية، حيث يفترض أن الطابع الدغمائي الظاهري لحجتي لصالح هذه الأولوية مرده ما أعزوه ضمنيًا إلى الشركاء في الوضع البدئي من مثل أعلى كامن يخصني. ويعتقد أن هذا المثل الأعلى الكامن هو المواطن الذي يراعي الصالح العام والذي يعطي قيمة للنشاط السياسي وخدمة الآخرين إلى حد رفض تبادل إمكانية ممارسة مثل هذه الأنشطة كما لو كانت مجرد استجابات وخيرات مادية. ويضيف **هارت** قائلًا إن هذه الفكرة هي، بطبيعة الحال، واحدة من المثل العليا لليبرالية. لكن الصعوبة تكمن في أن حجتي لصالح «أولوية الحرية تزعم أنها ترتكز على المصالح، وليس على المثل العليا، وأنها تبيّن أن الأولوية العامة للحرية تعكس تفضيل الحرية على الخيرات الأخرى التي يسعى إليها كل شخص عقلاني يغلب مصلحته الذاتية»[1]. إذن لم يجانب **هارت** الصواب عندما قال إن أولوية الحرية لا يمكن أن ندافع عنها بأن نعزو هذا المثل الأعلى للشخص للشركاء في الوضع البدئي. ولقد كان على حق أيضًا إذ يفترض أن تصورًا للشخص لا يخلو من حس ليبرالي يكمن وراء حجة أولوية الحرية. لكن هذا التصور يختلف تمامًا عن تصور المواطنين كأشخاص أحرار متساوين. ولا يمكن أن يظهر في نظرية العدالة إنصافًا بأن نعزوه إلى الشركاء. وبدلًا من ذلك، فإنه يظهر في تقييدات المعقول المفروضة على الشركاء في الوضع البدئي وكذلك في تمثلي للخيرات الأولية. ويظهر هذا التصور للشخص بوصفه حرًا ومتساويًا أيضًا في اعتراف الشركاء بأن الأشخاص الذين يمثلونهم يتمتعون بملكتين أخلاقيتين وطبيعة سيكولوجية معينة. لقد بينت الطريقة التي تقود من خلالها هذه العناصر إلى الحريات الأساسية وأولوياتها في الفقرتين 5 و6، وهناك كانت مداولات الشركات عقلانية ومبنية على الخير المحدد للأشخاص الممثلين. ويمكن القول بأن هذا التصور للشخص ليبرالي (بمعنى المذهب الفلسفي) لأنه يعتبر القدرة على التعاون الاجتماعي أساسية وتعزو للأشخاص الملكتين الأخلاقيتين اللتين تجعل هذا التعاون ممكنًا، وتحدد هاتين الملكتين أساس المساواة. وبالتالي، يُنظر إلى المواطنين على أنهم يتمتعون بفضيلة سياسية طبيعية بدونها قد تصبح آمال نظام

(1) Hart, p. 555 ; Daniels, p. 252.

الحرية غير واقعية. وعلاوة على ذلك، يُفترض أن تكون للأشخاص تصورات مختلفة وغير متقايسة للخير، بحيث تصبح وحدة التعاون الاجتماعي قائمة على تصور عمومي للعدالة يؤمن الحريات الأساسية. ولكن رغم هذه التعددية لتصورات الخير، فإن تصور المجتمع باعتباره اتحادًا اجتماعيًا للاتحادات الاجتماعية يُظْهِر أنه يمكن التنسيق بين فوائد التنوع البشري والانتهاء إلى خير أكثر شمولًا.

في حين أن الأسس التي أجريتها لمعاينة الحريات الأساسية وأولوياتها قد تم استخلاصها من الاعتبارات الموجودة في النظرية وتطويرها، فشلت في جمعها في هذا العمل. وعلاوة على ذلك، فإن الأسباب التي ذكرتها لهذه الأولوية لم تكن كافية، وفي بعض الحالات كانت غير متوافقة مع نوع النظرية التي كنت أحاول تطبيقها[1]. آمل أن تكون الحجة في هذا الدرس قد تطورت، وذلك بفضل نقاش **هارت** النقدي.

(1) هنا أشير إلى الأخطاء التي وردت في المقطعين 3-4 من الفقرة 82 من كتاب **نظرية في العدالة**، حيث تناقش حجج أولوية الحرية صراحة. وهناك خطان رئيسان هما، أولًا، أنني لم أذكر أهم الحجج بطريقة عزيزة؛ والثاني، في المقطع 3، ص 542-543، أنه لا ينبغي لي أن أستخدم فكرة تناقص الأهمية الحدية للمزايا الاقتصادية والاجتماعية بالنسبة لمصالحنا في الحريات الأساسية، التي يقال إنها ستصبح أقوى كلما تهيأت الظروف الاجتماعية بشكل كامل لممارسة الفعالة لهذه الحريات. هنا لا يتعارض تصور الأهمية الحدية مع تصور تراتبية المصالح المستخدمة في المقطع. 4، ص543. أي التصور الأخير، الذي يرتكز على تصور معين للشخص باعتباره شخصًا حرًا ومتساويًا، والذي تتطلبه النظرية الكانطية. إن التغييرات الحدية التي كان يمكن أن أتحدث عنها في المقطع 3 هي التغييرات الحدية التي تنعكس شيئًا فشيئًا في التحقق التدريجي للظروف الاجتماعية الضرورية للممارسة الكاملة والفعالة للحريات الأساسية. لكن هذه التغييرات مسألة مختلفة تمامًا عن الأهمية الحدية للمصالح.

الدرس التاسع

الرد على هابرماس

في البداية، أود أن أشكر **يوغرن هابرماس** على مناقشته المستفيضة وتعليقاته على حدتها على مؤلفي، وعلى تهيئة الأرضية لي للرد على الانتقادات المرافقة التي أثارها، مما هيّأ لي السياق المثالي لشرح معنى الليبرالية السياسية ولتباينها مع نظرية **هابرماس** الفلسفية المتينة في خصوصيتها. ويجب أن أشكره أيضًا على إجباري على إعادة التفكير فيما قلته، حيث أدركت أن صيغتي لم تكن في كثير من الأحيان غير واضحة ومضللة فحسب، بل كانت غير دقيقة وغير متسقة مع أفكاري الخاصة. لقد استفدت كثيرًا من خلال الردّ على اعتراضاته والتعبير عن وجهة نظري حتى تصبح ادعاءاته الرئيسة أكثر وضوحًا وأكثر دقة.

ويبدأ ردي على **هابرماس** في الفقرة الأولى من خلال مراجعة اختلافين رئيسين بين وجهات نظره ووجهة نظري، وهما اختلافان ناتجان في جزء كبير منهما عن تباين وتنوع أهدافنا ودوافعنا. وبهذا، سأسعى إلى الرد على انتقاداته الأكثر أهمية، رغم أنه لأسباب تتعلق بالمجال، أركز بشكل كبير على ما أعتقد أنه الأكثر أهمية في الجزأين الثاني والثالث من مقاله. نتفق على العديد من النقاط الفلسفية، رغم بعض الاختلافات الأساسية التي أحاول توضيحها، خاصة في الفقرتين 1 و2 أدناه. وفي جميع الحالات، استفدت في ذلك من اطلاعي على كتاباته، ويدور كثير من نقاشاتي حول ما قاله.

الفقرة الأولى: اختلافان رئيسان

يتمثل الأول من الاختلافين الرئيسين بين وجهة نظر **هابرماس** ووجهة نظري في أن وجهة نظره شمولية بينما وجهة نظري سياسية وتقتصر على ذلك. والاختلاف الأول هو الأكثر أهمية لأنه يهيئ الأرضية ويضع الإطار للثاني الذي يتعلق بالتناقضات بين جهازينا للتمثيل، كما أسميهما: الوضع المثالي للنقاش بوصفه جزءًا من نظريته في الفعل التواصلي، والوضع البدئي بوصفه جزءًا من نظريتي في العدالة إنصافًا. فضلًا عن أن لنظريتينا أغراضًا وأدوارًا مختلفة، بالإضافة إلى سمات مميزة تخدم أغراضًا مختلفة.

1. أعتقد أن الليبرالية السياسية[1] مذهب يندرج في النطاق السياسي بشكل

---

(1) ظهر هذا المقال في الأصل في (آذار/ مارس 1995) Journal of Philosophy 92 مباشرة بعد مقال **يورغن هابرماس** «المصالحة من خلال الاستخدام العمومي للعقل: ملاحظات حول كتاب **الليبرالية السياسية لجون رولز**».

«Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism».

وعند إعادة نشرها قمت ببعض الملاحظات المتعلقة بالتحرير ولكن من دون تغييرات جوهرية. من أجل الوضوح، أستخدم أرقام درس، ومقطع، فقرة، أو درس، وأرقام درس، مقطع، أو صفحة عند الإشارة إلى مؤلفاتي الخاصة، ورقم الصفحة عند الإشارة إلى هابرماس. أنا مدين كثيرًا إلى العديد من الأشخاص الذين ساعدوني في هذا الرد منذ بدأت التفكير فيه منذ عدة سنوات بناءً على اقتراح من **سيدني مورجنبيسر**. أمدني **توماس مكارثي** بتوجيهات لا غنى عنها بالإضافة إلى معرفته العميقة بآراء **هابرماس** من البداية. وكانت بيني وبين **جيرالد دوبلت** مساجلات سديدة للغاية في البداية. وفي مساجلات متأخرة، استفدت دائمًا من نصح **كينيث باين** ومشورته. كما أنني مدينٌ كثيرًا **لصامويل فريمان، وويلفريد هينش، ولإيرين كيلي، وديفيد بيريتز** لمساعدتهم وتعليقاتهم القيمة. أنا ممتن بشكل خاص **لبورتون دربين** الذي كان ناقدًا رائعًا في كل منعطف، خاصةً في الفقرة 2، حيث آمل أن أكون قد اهتديت من خلال نقده ذاك إلى الأفكار الثلاث عن التسويغ. لقد صار ردي على **هابرماس** أكثر متانة بفضل اهتمامهم واقتراحاتهم المتواصلة. وسأشير إلى غيرهم ممن أنا مدين لهم تباعًا أثناء ردّي هذا. لا أعرف أي كتاب ليبراليين من جيل سابق طرحوا بوضوح مذهب الليبرالية السياسية. ومع ذلك، فهي ليست مذهبًا جديدًا. ويشاركني في وجهة النظر العامة هذه، إن لم يكن في كل عناصرها هذه، اثنان من المعاصرين واللذين طوراها بشكل مستقل تمامًا، وهما **تشارلز لارمور** ـ انظر على سبيل المثال مقاله،

«Political Liberalism», Political Theory 18, no. 3 (August 1990).

وجوديث شكلر، انظر مقالها،

«The Liberalism of Fear», in Nancy Rosenblum, ed., Liberalism and the Moral Life (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

على الأقل هناك جانبين منه أيضًا ورد ذكرهما في كتاب **بروس أكرمان**،

= Social justice in the Liberal State (New Haven: Yale University Press, 1980). On

كامل ولا يُعنى بأي شيء خارجه. وتكمن وجهة النظر الأكثر شيوعًا للفلسفة السياسية في أن تصوراتها ومبادئها ومثلها العليا وغيرها من المقومات منظورًا إليها كنتائج لمذاهب شمولية - دينية، ميتافيزيقية، وأخلاقية. وعلى النقيض من ذلك، فإن الفلسفة السياسية، كما هي متصورة في الليبرالية السياسية، تتألف إلى حد كبير من تصورات سياسية مختلفة للحق والعدالة منظورًا إليها على أنها قائمة بذاتها. إذن، في حين أن الليبرالية السياسية هي بطبيعة الحال ليبرالية، فإن بعض التصورات السياسية للحق والعدالة التي تنتمي إلى الفلسفة السياسية بهذا المعنى قد تكون محافظة أو راديكالية. وقد ينتمي إليها أيضًا تصور الحق الإلهي للملوك، أو حتى تصور الديكتاتورية. ورغم أن الأنظمة في الحالتين الأخيرتين تفتقر إلى التبريرات التاريخية والدينية والفلسفية التي نعرفها، إلا أنه يمكن أن تكون لها تصورات مستقلة عن الحق السياسي والعدالة، مهما تكن غير قابلة للتصديق[1]، وبذلك تنتمي إلى الفلسفة السياسية.

وهكذا، فإن التصورات السياسية المختلفة للعدالة القائمة بذاتها في إطار الفلسفة السياسية، منها الليبرالي ومنها ما هو غير ليبرالي. أعتقد أن نظرية العدالة إنصافًا كتصور سياسي ليبرالي للعدالة تصلح لنظام ديمقراطي: تصور يمكن إقراره، لذا فإنه من المأمول أن تنتظم جميع المذاهب الشمولية المعقولة الموجودة في

= pp. 357-61,

ويذكر **أكرمان** الاستقلالية النسبية للمناقشات السياسية التي يحكمها مبدأ الحياد، ثم ينظر في طرق مختلفة للوصول إلى فكرة النقاش السياسي.

من الجدير بالذكر هنا أيضًا وجهة نظر مهمة **لجوشوا كوهين** في مقاربته حول الديمقراطية التداولية، انظر

«Deliberation and Democratic Legitimacy», in Alan Hamlin and Philip Pettit, eds., The Good Polity (Cambridge: Blackwell, 1989), and his «Notes on Deliberative Democracy» (unpublished, 1989).

إنه للغز عظيم بالنسبة لي أن أعرف لماذا لم يتم تطوير الليبرالية السياسية قبل ذلك بكثير: يبدو من الطبيعي أن نقدم فكرة الليبرالية، بالنظر إلى التعددية المعقولة في الحياة السياسية. هل رأى فيها مفكرون سابقون عيوبا عميقة فيما لم أره، قادتهم إلى رفضها؟

(1) وهذا يثير التساؤل عما إذا كان مذهبًا كمذهب الحق الإلهي للملوك أو الديكتاتورية يمكن أن يكون مقبولًا بطريقة ما رغم أنه لا يخرج عن المجال السياسي. هل يلقي الجواب أي ضوء على الظروف المؤدية إلى الديمقراطية؟

ديموقراطية وفقه أو وفق بعض وجهات النظر المماثلة. وللتصورات السياسية الليبرالية الأخرى مبادئ وعناصر مختلفة نسبيًا، لكنني أفترض أن مبادئها تحدد في كل حالة حقوقًا وحريات وفرصًا معينة، وتمنحها أولوية معينة فيما يتعلق بالمطالبات الأخرى، وتوفر لجميع المواطنين مبادئ أساسية وضرورية للاستخدام الفعال لحرياتهم[1].

تكمن الفكرة الأساسية في أن الليبرالية السياسية تتنزل ضمن الميدان السياسي وتترك الفلسفة على ما هي عليه. إنها تترك جميع أنواع المذاهب الدينية والميتافيزيقية والأخلاقية وتقاليدها طويلة الأمد في التطوير والتفسير من دون أن تغيّر فيها شيئًا. وتعمل الفلسفة السياسية بمعزل عن كل هذه المذاهب، وتقدم نفسها وفق مصطلحاتها الخاصة بوصفها قائمة بذاتها. ومن ثم، لا يمكنها أن تجادل في قضيتها أيّ مذاهب شمولية، أو انتقادها أو إعادة النظر فيها، طالما أن هذه المذاهب معقولة من الناحية السياسية (الدرس الثاني: 3). أما المقومان الأساسيان لتصور المعقول اللذان نعزوهما إلى الأشخاص فيتمثلان أولًا، في الرغبة في اقتراح شروط منصفة للتعاون الاجتماعي بحيث يمكن للآخرين أيضًا أن يكونوا متساوين في الحرية والمساواة وأن يتصرفوا وفقًا لهذه الشروط على أن يفعل الآخرون ذلك، حتى وإن تعارض ذلك مع مصلحتهم الشخصية، وثانيًا في الاعتراف بأعباء الحكم (الدرس الثاني: 3-2) وقبول تبعاتها على موقف الشخص (بما في ذلك التسامح) تجاه مذاهب شمولية أخرى. تمتنع الليبرالية السياسية عن التأكيدات حول نطاق وجهات النظر الشمولية، إلا عند الضرورة عندما تكون وجهات النظر غير معقولة وترفض جميع الاختلافات بشأن المقومات الأساسية للنظام الديمقراطي. وهذا وجه من وجوه تَرْكُها للفلسفة على ما هي عليه.

تناغمًا مع هذه الأهداف، تميز الليبرالية السياسية تصورًا سياسيًا للعدالة من خلال سمات ثلاث:

(1) هذه التصورات تختلف عن الليبرالية المعروفة عند **كانط** وعند **ميل**، ومن الواضح أن وجهات نظرهما تتجاوز إلى حد بعيد المستوى السياسي، معتمدة على فكرتي الاستقلالية الذاتية والفردية كقيمتين أخلاقيتين تنتميان إلى مذهب شمولي.

أ. ينطبق الأمر في المقام الأول على البنية الأساسية للمجتمع (يُفترض أن يكون في نظرية العدالة إنصافًا مجتمعًا ديمقراطيًا). تتألف هذه البنية من المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الرئيسة، والطريقة التي تنخرط بموجبها ضمن نظام موحد للتعاون الاجتماعي.

ب. يمكن صياغتها بشكل مستقل عن أي مذهب شمولي بعينه، دينيًا كان أو فلسفيًا، أو أخلاقيًا. في حين نفترض أنه يمكن أن يكون مستمدًا من مذهب شمولي واحد أو أكثر، أو يدعمه أو يرتبط به بطريقة ما، (في الواقع، نأمل أن يكون مرتبطًا بالعديد من هذه المذاهب)، فلا يُقدم على أنه يعتمد على وجهة نظر من هذا القبيل أو تدعمه.

ج. من بين أفكاره الأساسية ـ مثل أفكار الليبرالية السياسية ـ فكرة المجتمع السياسي كنظام منصف من التعاون الاجتماعي، فكرة المواطنين بوصفهم «متعقلين»، و«عقلانيين»، وأحرارًا، ومتساوين، وهي أفكار تنتمي إلى الميدان السياسي ومعروفة في الثقافة العمومية السياسية لمجتمع ديمقراطي وتقاليده في تفسير الدستور والقوانين الأساسية، فضلًا عن الوثائق التاريخية الرائدة والكتابات السياسية المعروفة على نطاق واسع.

توضح هذه السمات الطريقة التي يكون من خلالها تصور سياسي للعدالة قائمًا بذاته (الدرس الأول: 2).

2. ومن ناحية أخرى تعتبر وجهة نظر **هابرماس** بمنزلة مذهب شمولي يتعلق بموضوعات كثيرة تتجاوز مجال اهتمام الفلسفة السياسية. وفي الواقع، فإن الهدف من نظريته في الفعل التواصلي هو تقديم تحليل عام للمعنى، والمرجع، والحقيقة أو الصلاحية، سواء للعقل النظري أو لأشكال متعددة من العقل العملي، حتى إنه يرفض النزعتين الطبيعانية والانفعالانية في الحجاج الأخلاقي، ويهدف إلى الدفاع بشكل كامل عن العقل النظري والعملي. وعلاوة على ذلك، غالبًا ما ينتقد **هابرماس** وجهات النظر الدينية والميتافيزيقية من دون أن يكلف نفسه عناء مجادلتها بالتفصيل. بل إنه لا يهتم بها أو يرفضها أحيانًا لأنه لا جدوى ترجى منها

وغير موثوق في جدارة استقلاليتها في ضوء تحليله الفلسفي للافتراضات المسبقة للنقاش العقلاني والفعل التواصلي.

أذكر مقطعين من مقدمة كتابه **بين الحقائق والمعايير** *Faktizität und Geltung*[1]:

«تحاول نظرية النقاش أن تعيد بناء هذا الفهم الذاتي [الذي يتجلى في الوعي الأخلاقي الكلي والمؤسسات الليبرالية في الدولة الديمقراطية] بطريقة تمكن المعنى المعياري الذاتي والمنطقي من مقاومة الاختزالات العلمية والتمثلات الجمالية على حد السواء... بعد قرن من الزمن علمنا أكثر من أي شيء آخر رعب وجود اللاعقل حيث تُقوض آخر بقايا الثقة الأساسية في العقل[2]. ومع ذلك، فإن الحداثة، التي تدرك الآن تطوراتها غير المتوقعة، تعتمد بشكل أكبر على عقل إجرائي، أي على عقل يحاكم نفسه. نقد العقل مهمة تخصه هو: هذا المعنى الكانطي المزدوج يرجع إلى وجهة النظر الراديكالية المناهضة للأفلاطونية التي مفادها أنه لا يوجد واقع أعلى أو أعمق يمكن أن ننشده ـ نحن الذين نجد أنفسنا بالفعل في أنماط حياتنا المبنية لغويًا» (FG 11).

إذن، كما فهمت مما جاء على لسان **هابرماس** لما كانت الليبرالية السياسية لا تحتكم إلى المذاهب الدينية أو الميتافيزيقية، يمكن لها أن تقول شيئًا يشبه

---

(1) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992

(يشار إليها فيما بعد باسم FG مع الاقتباسات و**بين الحقائق والمعايير** *Between Facts and Norms* في الكتاب). ترجم **وليام ريهج** Rehg للعمل بأكمله، وأنا ممتن له و**لتوماس مكارثي** الذي مكنني من نسخة منه

(Between Facts and Norms [Cambridge: MIT Press, forthcoming]).

فبدونها ما كان لي أن أفهم هذا الكتاب الطويل والمعقد. وبما أنني أحيل على هذا الكتاب عديد المرات، أكتفي بالإشارة إلى الصفحة في النص الألماني.

(2) هناك عبارتان غريبتان في هذا المقطع: «وجود اللاعقل»، و«الثقة الأساسية في العقل». ومع ذلك، فإن **هابرماس** يقول بـ «Unvernunft existierender» و«essentialischen Vernunftvertrauens»، على التوالي، لذا فإن ترجمة **ريهج** Rehg صحيحة. حسب العبارة السابقة أفترض أن **هابرماس** يعني وجود مؤسسات بشرية وسلوك ينتهك العقل (Vernunft)، ومن ثم، ينتهك الثقة في قدرة عقلنا على فهم الماهيات (الأفلاطونية) بشكل صحيح.

ما ورد في هذا المقطع فيما يتعلق بالعدالة السياسية[1]، ولكن رغم ذلك يظل هناك اختلاف جوهري. ومن أجل تقديم تصور سياسي قائم بذاته وعدم تجاوزه، أصبح الأمر مفتوحًا تمامًا أمام المواطنين والجمعيات في المجتمع المدني لصياغة طرقهم الخاصة للوصول إلى ما هو أبعد من ذلك، أو للتعمق أكثر، وذلك من خلال جعل التصور السياسي متوافقًا مع مذاهبهم الشمولية. ولا تنفي الليبرالية السياسية هذه المذاهب بأي شكل من الأشكال أو لا تشكك فيها، طالما أنها معقولة من الناحية السياسية. إن **هابرماس** نفسه يتذوق موقفًا مختلفًا في هذه النقطة الأساسية، هو أنه من وجهة نظره الشمولية: سيبدو أنه يقول إن جميع المذاهب الأعلى أو الأعمق تفتقر إلى أي قوة معقولة بمفردها. وهو يرفض ما يسميه بفكرة العقل الأفلاطوني الأساسية، مؤكدًا أن مثل هذه الفكرة يجب استبدالها بعقل إجرائي يُخضع نفسه للمحاكمة ويحاكم على نقده.

وفي مقطع آخر في الفصل الخامس من كتاب **بين الحقائق والمعايير**، وبعد شرح لكيفية متابعة الوضع المثالي للنقاش، يشدد على أن مبدأ النقاش يتطلب أن تخضع المعايير والقيم لحكم النحن.

«ينصح بممارسة الحجاج لمثل هذا الدور الكلي والمشترك. وباعتباره شكلًا مترويًا من أشكال الفعل التواصلي، فإنه يتميز بتأثير اجتماعي-أنطولوجي مميز، وكما يقال، من خلال الانعكاس التام لوجهات نظر المشاركين، ويطلق العنان لبينذاتية التداول الجماعي في أعلى مستوياتها. وبهذه الطريقة، فإن الكلي العيني عند **هيغل** [**الأخلاق**][2] يرقى إلى بنية تواصل متطهرة من جميع العناصر الجوهرية». (FG 280).

وهكذا، وفقًا **لهابرماس**، لما كانت العناصر الجوهرية لوجهة نظر **هيغل** في كتاب **الأخلاق**، التي تبدو وجهة نظر ميتافيزيقية للحياة الأخلاقية (واحدة من بين العديد من الأمثلة الممكنة)، صحيحة إلى حد كبير (أفسر له أنه يعني صريحًا،

(1) ذلك هو معنى ملاحظة: نظرية العدالة إنصافًا سياسية وليست ميتافزيقية.

(2) أفترض أن هذا الكلي العيني هو إشارة إلى فكرة **هيغل** في كتاب **الأخلاق**، كما شرحها في كتاب **فلسفة الحق**.

أو توضيحها، من خلالها)، فإنها ترقى تمامًا إلى نظرية في الفعل التواصلي مع افتراضاته المسبقة الإجرائية للنقاش المثالي. أعتقد أن نظرية **هابرماس** الخاصة نظرية في المنطق بالمعنى الهيغلي الواسع: تحليل فلسفي للافتراضات المسبقة للنقاش العقلاني (العقل النظري والعملي) الذي يتضمن في حد ذاته كل العناصر الجوهرية المفترضة للمذاهب الدينية والميتافيزيقية. ومنطقه ميتافيزيقي بالمعنى التالي: يقدم تحليلًا لمعنى[1] أن يكون البشر منخرطين في الفعل التواصلي في عالمهم المعيش. أما فيما يتعلق بماهية «الجوهر» و«الجوهري»، سأخمن أن **هابرماس** ينوي القيام بشيء ما يشبه ما يلي: غالبًا ما يعتقد الأشخاص أن طريقتهم الأساسية في فعل الأشياء ـ فعلهم التواصلي مع الافتراضات المسبقة للنقاش المثالي، أو تصورهم للمجتمع كنظام منصف من التعاون بين مواطنين أحرار ومتساوين ـ في حاجة إلى أساس يتخطى حدود ذاته، يميزه عقل أفلاطوني يدرك الماهيات، أو تكمن جذوره في الجواهر الميتافيزيقية. في الفكر، نحن نذهب إلى ما هو أبعد أو أعمق من مذهب ديني أو ميتافيزيقي عسى أن نعثر على أساس ثابت. ومن المتوقع أيضًا أن يوفر هذا الواقع دافعًا أخلاقيًا[2]. ففي غياب هذا الأساس قد نصاب بالدوار ـ الإحساس بالضياع لفقدان مرتكز صلب. لكن **هابرماس** يعتقد أن «هذه الحرية هي سبب هذا الدوار بحيث لم يعد هناك أي نقطة ثابتة خارج الإجراء الديمقراطي نفسه كما يتلخص معناه في نظام الحقوق»[3] (FG 229). (أعود إلى وجهة نظر **هابرماس** في نهاية الفقرة 5).

---

(1) أعني الميتافيزيقيا بوصفها وجهة نظر عامة على الأقل للمقولات العامة بما في ذلك المقولات الأساسية ـ مثل مقولات «كل حدث له سبب» و«كل الأحداث تحدث في المكان والزمان»، أو يمكن أن تتعلق بها. وعلى هذا النحو فإن **كواين** W. V. Quine هو أيضًا ميتافيزيقي. إن نفي بعض النظريات الميتافيزيقية يعني في المقابل تأكيد نظرية أخرى مماثلة.

(2) حول هذه النقاط، انظر ملاحظاته على **رونالد دووركين** FG 86ff.

(3) وهناك مثال آخر حيث يقول **هابرماس** (130) بمجرد أن تضمن الاستقلالية الذاتية العامة والاستقلالية الذاتية الخاصة (سأناقش هذه النقطة في الفقرتين 3 و4) في القانون والمؤسسات السياسية وفقًا لتصور نظرية النقاش للديمقراطية، «يصبح من الواضح أن للحقوق الليبرالية الأساسية جوهرًا معياريًا كامن بالفعل في الوسيلة التي لا غنى عنها لإضفاء الطابع المؤسسي على العقل العمومي للمواطنين السياديين». ويمكن للفظة دوار الواردة في الاقتباس في الكتاب أن تعني: الترنح، والدوار، أو، مجازيًا، الهذيان، النشوة، الهيجان. وتبدو لفظة «دوار» كما ترجمها **ريهج** هي المناسبة هنا.

تتعلق التعليقات السابقة بفقرتي **هابرماس** الأخيرتين (131)، حيث يقول إن كلانا يعتبر أن وجهات نظره الخاصة أكثر تواضعًا من وجهات نظر الآخر. فهو يعتبر أن وجهة نظره أكثر تواضعًا من وجهة نظري، لأنه يُفترض فيها أن تكون نظرية إجرائية تعتقد أن يكون تقرير المسائل الجوهرية نتيجة مناقشات حرة ينخرط فيها مشاركون عقلانيون وأحرار وواقعيون وفعليون وليسوا مخلوقات اصطناعية كأولئك الذين يسكنون الوضع البدئي. ويُفترض، كما يقول، الحدّ من الفلسفة الأخلاقية لتوضيح وجهة النظر الأخلاقية وإجراءات الشرعية الديمقراطية، وتحليل شروط النقاشات العقلانية والتفاوض. وفي مقابل ذلك، يعتقد أن وجهة نظري تتبنى مهمة أكثر طموحًا، لأنها تأمل في صياغة تصور سياسي للعدالة للبنية الأساسية للديمقراطية، وكل ذلك يتضمن تصورات جوهرية، تثير مسائل أكثر من تلك التي يطرحها النقاش الفعلي للمشاركين الواقعيين.

وفي الوقت نفسه، يعتقد **هابرماس** أنني أعتبر وجهة نظري أكثر تواضعًا من وجهة نظره: فهي تهدف إلى أن تكون مجرد تصور سياسي وليس تصورًا شموليًا. ومع ذلك، يعتقد أني أخفق في تحقيق هدفي ذاك، ذلك أن تصوري للعدالة السياسية ليس قائمًا بذاته فعلًا، كما أريد له أن يكون سواء أحببت ذلك أم لا، فهو يعتقد أن تصور الشخص في الليبرالية السياسية يتجاوز الفلسفة السياسية. وعلاوة على ذلك، يدعي أن البنائية السياسية تنطوي على المسائل الفلسفية التي تتعلق بالعقلانية وبالحقيقة. وقد يعتقد أيضًا، أنني تأسيًا **بكانط**، أعبر عن تصور ما قبلي وميتافيزيقي للعقل يعبر عنه في نظرية العدالة إنصافًا ضمنيًا عن طريق مبادئ ومثل عليا كما تصورتها.

ولكنني أنفي هذه الأشياء ذلك أنه في الليبرالية السياسية يُستبدل التصور الفلسفي للشخص بالتصور السياسي للمواطنين بوصفهم أحرارًا ومتساوين. أما بالنسبة للبنائية السياسية، فتكمن مهمتها في ربط مضمون المبادئ السياسية للعدالة مع تصور المواطنين بوصفهم متعقلين وعقلانيين. ولقد عيّنا الحجة في الدرس الثالث: 3ـ1. فلا تعتمد وجهة نظري على العقل الأفلاطوني والكانطي، وحتى إن كان ذلك كذلك، فعلى طريقة **هابرماس**. ولا يمكن الحصول على أي وجهة

نظر معقولة من دون مفهومي المعقول والعقلاني كما استخدمهما. إذا كانت هذه الحجة تتضمن وجهة نظر أفلاطون وكانط في العقل، فإنها تشمل علوم المنطق والرياضيات في أبسط وجوهها. وسأعود إلى هذه المسألة في الفقرة الثانية.

3. كما قلت، يهيئ الاختلاف الأول الأرضية للاختلاف الثاني بين وجهة نظر **هابرماس** ووجهة نظري. وذلك لأن الاختلافات بين الجهازين التحليليين للتمثيل - الوضع المثالي للنقاش والوضع البدئي[1] - تعكس اختلاف مواقعهما، حيث تتنزل الأولى ضمن مذهب شمولي، وتقتصر الثانية على المجال السياسي.

يُستخدم الوضع البدئي كجهاز تحليلي لصياغة تخمين يكمن في أننا عندما نسأل، ما هي المبادئ الأكثر معقولة للعدالة السياسية من أجل ديمقراطية دستورية يُنظر إلى مواطنيها على أنهم أحرار ومتساوون ومتعقلون وعقلانيون؟ الجواب هو أن هذه المبادئ تُعطى من خلال جهاز التمثيل لشركاء عقلانيين (كمؤتمنين على المواطنين، ممثل عن كل مواطن) يوضعون في ظروف معقولة ومقيدة بهذه الشروط بشكل مطلق. وهكذا، يعتقد المواطنون الأحرار والمتساوون في قدرتهم على الاهتداء إلى اتفاق حول هذه المبادئ السياسية في ظل ظروف تمثل هؤلاء المواطنين بوصفهم متعقلين وعقلانيين. إن اتفاقنا على المبادئ الأكثر معقولية هو في الواقع تخمين، لأنه قد يكون، بطبيعة الحال، غير صحيح. يجب أن نتحقق من النقاط الثابتة لأحكامنا الموزونة جيدًا على مستويات مختلفة من العمومية. كما يجب علينا فحص مدى إمكانية تطبيق هذه المبادئ على المؤسسات الديمقراطية وأيّ النتائج يمكن أن تنتج عن ذلك، وبالتالي التأكد من مدى توافقها مع أحكامنا الموزونة جيدًا على أساس التروي المستحق[2]. وفي أي من الاتجاهين، قد ننقاد إلى مراجعة أحكامنا.

---

(1) لم أكن واضحًا دائمًا فيما يتعلق بهذه النقطة، فقد فكرت في وقت ما في مقارنة أكثر جدوى بين الوضع المثالي للنقاش وبين وضع المواطنين في المجتمع المدني، أنت وأنا. حول هذه النقطة الأخيرة، انظر، «Kantian Constructivism in Moral Theory, in the Journal of Philosophy 77 (September 1980): 533f

والدرس الأول: 4.6. أنا مدين **لجون ماندي** Jon Mandie لمراسلاته القيّمة حول هذا الموضوع.

(2) انظر الهامش في نهاية هذه الفقرة لمزيد من الملاحظات حول التوازن المتروي.

توفر نظرية **هابرماس** في الفعل التواصلي الجهاز التحليلي للوضع المثالي للنقاش، والذي يقدم تحليلًا لحقيقة وصلاحية أحكام العقل النظري والعملي على حد السواء. وهي تحاول أن تحدد بشكل كامل الافتراضات المسبقة للنقاش العقلاني والحر الذي يسترشد بأقوى الأسباب، وإذا تحققت جميع الشروط الضرورية بالفعل واحترمت بالكامل من قبل جميع المشاركين النشطين، فإن إجماعهم العقلاني يمكن أن يعتمد كمسوغ للحقيقة أو الصلاحية. وبدلًا من ذلك، فإن الادعاء بأن أيّ مقولة من أي نوع صحيحة، أو أيّ حكم معياري صحيح، يعني الادعاء بأنه يمكن قبوله من قبل المشاركين في حالة النقاش إلى الحد الذي تتوافر فيه جميع الشروط الضرورية التي يُعبِّر عنها المنوال المثالي. وكما أشرت إلى ذلك، فإن نظرية **هابرماس** نظرية في المنطق بالمعنى الهيغلي الواسع: تحليل فلسفي للافتراضات المسبقة للنقاش العقلاني الذي يتضمن في حد ذاته كل العناصر الجوهرية الواضحة للمذاهب الدينية والميتافيزيقية.

من أي وجهة نظر تتم مناقشة جهازي التمثيل؟ ومن أي وجهة نظر تجري المناقشة بينهما؟ علينا دائمًا أن نحذر أين نتحدث ومتى نتحدث. الإجابة عن كل المسائل هي نفسها: جميع المناقشات من وجهة نظر المواطنين تتنزل في سياق ثقافة المجتمع المدني، والتي يطلق عليها **هابرماس** الفضاء العمومي[1]. ونناقش

---

(1) See FG, ch. 8
وأيضًا كتابه المميز الأول (1962)
The Structural Transformation of the Public Sphere, T. Burger, trans. (Cambridge: MIT Press, 1989).
علينا أن نحذر في التعامل مع المصطلحات، فقد نخلط بين العمومي في الليبرالية السياسية والفضاء العمومي في نظرية **هابرماس** والحال أنهما يختلفان. ونقصد بالعقل العمومي في هذا الكتاب عقل المشرعين، والتنفيذيين (الرؤساء مثلًا)، والقضاة (خاصة أولئك الذين يمثلون المحكمة العليا، متى وجدت). ويشمل أيضًا تبرير المرشحين في الانتخابات السياسية وقادة الأحزاب وغيرهم ممن ينشطون في حملاتهم الانتخابية، فضلًا عن تبرير المواطنين عندما يأخذون بعين الاعتبار الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية في التصويت. وليست للمثل 'الأعلى للعقل العمومي نفس المتطلبات في كل هذه الحالات. كما هو الحال بالنسبة إلى الفضاء العمومي في نظرية **هابرماس**، ولأنه يشبه تمامًا ما أسميه في الدرس الأول:3.2 الثقافة الخلفية، فإن العقل العمومي إذا ما اقترن بواجبه في المدنية غير قابل للانطباق. وهذا متفق عليه. لا أدري إن كان يقبل هذا المثل الأعلى (129–30). يبدو أن بعض عباراته في FG (انظر 18، 84، 152، 492، 534f). تشير إلى ذلك بالتأكيد ولكني أعتقد أنها لن تكون متسقة مع وجهة نظره، ولكن للأسف لن يكون بوسعي مناقشة هذه المسألة هنا.

في إطاره كمواطنين بأي معنى تكون نظرية في العدالة إنصافًا نظرية أساسية، وما إذا كان هذا الجانب أو ذاك يبدو مقبولًا على سبيل المثال، ما إذا كانت تفاصيل إنشاء الوضع البدئي تحددت بشكل صحيح وما إذا كانت المبادئ المختارة تعيّن إقرارها. وبنفس الطريقة، يُنظر في ادعاءات المثل الأعلى للنقاش وتصوره الإجرائي للمؤسسات الديمقراطية. وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن هذه الثقافة الخلفية تحتوي على مذاهب شمولية من جميع الأنواع التي تُطرح للتفكير والتفسير والنقاش فيما بينها، والتجادل بشأنها إلى أجل غير مسمى ما دام المجتمع يتمتع بالحيوية والروح. فالأمر يتعلق بثقافة المجتمع وليس بالسياسية العمومية، ثقافة الحياة اليومية بجمعياتها الكثيرة: جامعاتها وكنائسها وجمعياتها العلمية والتعليمية، والمناقشات السياسية المعتادة حول الأفكار والمذاهب حيثما وليت نظرك والتي لا تنتهي.

تشمل وجهة نظر المجتمع المدني جميع المواطنين، وهي حوارية على غرار الوضع المثالي للنقاش عند **هابرماس**، بل إنها، في الواقع، تفترض حوارًا متعدد الأطراف[1]. لا يوجد خبراء: ليس للفيلسوف سلطة أكثر من المواطنين الآخرين. قد يدرك أولئك الذين يدرسون الفلسفة السياسية أحيانًا الكثير عن بعض الأشياء، ولكن ذلك في متناول أيّ شخص آخر كذلك. يحتكم الجميع بالتساوي إلى سلطة العقل البشري الموجودة في المجتمع. ما ينبغي أن ينتبه إليه المواطنون الآخرون، هو أن ما هو مكتوب قد يصبح جزءًا من المناقشة العمومية المستمرة - كتاب **نظرية في العدالة**[2] وبقية المؤلفات - حتى تختفي في نهاية المطاف. قد تكون مناقشات

(1) ألوم **كريستين كورسغارد** على هذا المصطلح. يقول **هابرماس** في بعض الأحيان إن الوضع البدئي أحادي الخطاب (مونولوج) وليس حواريًا. ذلك لأن جميع الشركاء يحكمون، في الواقع، إلى نفس الأسباب، ولذلك يختارون نفس المبادئ. ويقال إن هذا خطأ فادح بالنسبة لـ «الفيلسوف» كخبير وليس لمواطني مجتمع في سعي دؤوب لتحديد تصور سياسي للعدالة، انظر، **الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي**

Habermas's Moralbewusstsein and kommunikatives Handeln (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983).

وحملت المقالات الثلاث عنوان: «أخلاقيات النقاش: ملاحظات حول برنامج التبرير».

«Diskursethik: Notizen zu einem Begründungsprogramm».

(2) Cambridge: Harvard, 1971 (hereafter Theory).

المواطنين معقولة وقوامها المداولة، دون أن يعني ذلك أنها ضرورية، وتتم حمايتها على الأقل في نظام ديمقراطي لائق، من خلال قانون فعال لحرية التعبير. وقد تصل الحجة أحيانًا إلى مستوى عالٍ من الانفتاح والحياد، كما تظهر اهتمامًا بالحقيقة أو عندما تكون المناقشة متعلقة بالسياسة، من أجل المعقولية. يتوقف مدى ارتفاع المستوى الذي تصل إليه الحجة، بشكل واضح، على فضائل وذكاء المشاركين.

إن الحجة معيارية وتتعلق بالمثل والقيم، ورغم أنها في الليبرالية السياسية تقتصر على المجال السياسي، إلا أنها لا تنتمي إلى أخلاقيات النقاش. ومن خلال التوجه إلى هذا الجمهور من مواطني المجتمع المدني، كما يقتضي ذلك أيّ مذهب ديمقراطي، تحدد نظرية العدالة إنصافًا التصورات السياسية الأساسية المختلفة للمجتمع كنظام منصف للتعاون، وللمواطنين بوصفهم أحرارًا ومتساوين، وللمجتمع حسن التنظيم، ثم تأمل في دمجها في تصور سياسي معقول وكامل للعدالة يصلح للبنية الأساسية للديمقراطية الدستورية، ذلك أن هدفها الأساسي يتمثل في عرضها على جمهور المجتمع المدني ويفهمها حتى يتمكن مواطنوه من أن يأخذوها بعين الاعتبار. المعيار العام للمعقولية هو التوازن المتروي العام والواسع [1]؛ لقد رأينا، وفقًا لـ **هابرماس**، أن اختبار الحقيقة أو الصلاحية الأخلاقية

---

(1) أضيف هنا ملاحظتين حول التوازن المتروي العام والواسع. التوازن المتروي الواسع (إذا تعلق الأمر بمواطن واحد) هو التوازن المتروي الذي ندركه عندما ينظر المواطن باهتمام في تصورات بديلة للعدالة ومتانة حججها. وبشكل أكثر تحديدًا، قد ينظر المواطن في التصورات الرائدة للعدالة السياسية الموجودة في تقاليدنا الفلسفية (بما في ذلك وجهات النظر المنتقدة لمفهوم العدالة في حد ذاته) ويعطي أهمية لقوة الأسباب الفلسفية المختلفة وغيرها من الأسباب التي تؤيدها. ونفترض أن قناعات المواطن العامة هذه، والمبادئ الأولى، والأحكام الخاصة هي في النهاية متطابقة. التوازن المتروي واسع، بالنظر إلى التفكير واسع النطاق وربما العديد من التغييرات التي عرفتها وجهات النظر التي سبقته. إن التوازن المتروي الواسع وغير الضيق (الذي نلاحظ فيه فقط أحكامنا الخاصة) هو بداهة المفهوم الفلسفي المهم. أذكر أن المجتمع حسن التنظيم هو المجتمع الذي ينظم بشكل فعال من قبل تصور سياسي عمومي للعدالة. ونعتقد أنه يمكن لكل مواطن في مثل هذا المجتمع أن يحقق توازنًا مترويًا واسعًا. وحيث إن المواطنين يدركون أنهم يؤكدون التصور العمومي نفسه للعدالة السياسية، فإن التوازن المتروي هو عام أيضًا: ويتم تأكيد نفس التصور في أحكام الجميع الموزونة جيدًا. وهكذا، يحقق المواطنون توازنًا عامًّا وواسعًا أو ما يمكن أن نشير إليه على أنه توازن كامل ومترو. ففي مثل هذا المجتمع، ليس هناك فقط وجهة نظر عمومية يستطيع من خلالها جميع المواطنين أن يبتوا في مطالبهم بالعدالة السياسية، ولكن يُعترف بوجهة النظر هذه على نحو متبادل كما يؤكدها الجميع في توازن مترو كامل وهو توازن بينذاتي بشكل كامل: أي أن كل مواطن يأخذ في الحسبان تبرير وحجج أيّ مواطن آخر.

يكمن في قبول عقلاني تمامًا في الوضع المثالي للنقاش، مع استيفاء جميع الشروط الضرورية. ويشبه التوازن المتروي اختباره في هذا الصدد: إنه ينتمي إلى اللانهائي بحيث يتعذر الوصول إليه، ولكننا نستطيع الاقتراب منه، بمعنى أن مُثلنا ومبادئنا وأحكامنا تبدو لنا من خلال المناقشة معقولة أفضل مما كانت عليه من قبل.

الفقرة الثانية: الإجماع التقاطعي والتسويغ

1. في فقرته الثانية، يثير **هابرماس** مسألتين[1]. تتمثل الأولى في أن الإجماع التقاطعي يسوغ تصور سياسي للعدالة هو في الأصل مسوغ بوصفه معقولًا. وبعبارة أخرى، يتساءل عما إذا كانت المذاهب التي تنتمي إلى الإجماع تعزز وتقوّي تسويغ تصور قائم بذاته. أو عما إذا كانت مجرد حالة ضرورية للاستقرار الاجتماعي (119ـ22). أؤاخذ **هابرماس**، في الواقع، إذ يطرح هذه المسائل: ما الذي يمكن أن تحمله المذاهب في طيّاتها في إطار إجماع تقاطعي ينبغي له تسويغ التصور السياسي بمجرد أن يعتبر المواطنون أن هذا التصور معقول وقائم بذاته على حد السواء؟

تتعلق المسألة الثانية بالطريقة التي تستخدم من خلالها الليبرالية السياسية مصطلح «معقول»: هل يعبر المصطلح عن صلاحية الأحكام السياسية والأخلاقية أم أنه يعبر فقط عن موقف متروّ من التسامح المستنير (123ـ26)؟

هناك علاقة وثيقة جدًا بين المسألتين اللتين يثيرهما **هابرماس**. ويكمن الجواب عنهما في الطريقة التي تحدد من خلالها الليبرالية السياسية ثلاثة أصناف مختلفة من التسويغ وصنفين من الإجماع، وتصل تلك الأصناف كافة بفكرة الاستقرار للأسباب الوجيهة، وفكرة الشرعية. وسأبدأ بأصناف التسويغ الثلاثة حسب الترتيب التالي: أولًا، التسويغ واسع النطاق للتصور السياسي؛ ثانيًا، التسويغ الكامل لهذا التصور من قبل الفرد كعضو في المجتمع. وأخيرًا، التسويغ العمومي للتصور السياسي من قبل المجتمع السياسي. ومن ثم أشرح بقية الأفكار الأخرى.

(1) لقد غنمت الكثير من المناقشات القيمة مع **ويلفريد هينش** Wilfried Hinsch **وبيتر دي مارنيف** Peter de Marniffe في المسودات السابقة لهذه الفقرة.

لننظر أولًا في التسويغ واسع النطاق. في العقل العمومي، لا يأخذ تسويغ التصور السياسي بعين الاعتبار إلا القيم السياسية، وأفترض أن التصور السياسي الذي تبلور بشكل صحيح اكتمل (الدرس الرابع 4: 4. 3، الدرس السادس 7. 2). أي أن القيم السياسية التي يحددها يمكن أن تكون منظمة بشكل مناسب، أو متوازنة، بحيث تعطي هذه القيم وحدها إجابة معقولة عن طريق العقل العمومي على كل المسائل المتعلقة بالأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية أو معظمها. وذلك هو معنى تسويغ واسع النطاق. ومن خلال تفحص مجموعة واسعة من المسائل السياسية لمعرفة ما إذا كان التصور السياسي يمكن أن يقدم دائمًا إجابة معقولة يمكننا التحقق من مدى اكتماله. ولكن بما أن التسويغ السياسي هو تسويغ واسع النطاق، فقد يتم تجاوزه من قبل المذاهب الشمولية للمواطنين بمجرد أن يتم إحصاء كل القيم.

ثانيًا، يتم التسويغ الكامل بواسطة المواطن الفرد كعضو في المجتمع المدني. (نحن نفترض أن كل مواطن يؤيد تصورًا سياسيًا ومذهبًا شموليًا[1]). ففي هذه الحالة، يقبل المواطن تصورًا سياسيًا ويبرر تسويغه من خلال تضمينه بطريقة أو بأخرى في المذهب الشمولي الذي يؤيده بوصفه حقيقيًا ومعقولًا على حد السواء، اعتمادًا على ما يسمح به هذا المذهب. وقد يعتبر البعض التصور السياسي مسوغًا تمامًا رغم عدم قبوله من قبل الآخرين. وهذا لا يعطي لوجهة نظرنا وزنًا كافيًا لتعليق التسويغ الكامل كما نراه.

وهكذا، يحق لكل مواطن، فردًا كان أو في شراكة مع غيره، أن يتساءل كيف يجب أن تُنظم مقتضيات العدالة السياسية، وكيف نوازن بينها وبين القيم غير السياسية. لا يعطي التصور السياسي أي توجيهات بشأن مثل هذه المسائل، لأنه لا يتساءل كيف توزن القيم غير السياسية، فهذه التوجيهات من مشمولات المذاهب الشمولية للمواطنين. فالتصور السياسي للعدالة لا يتوقف على أي مذهب شمولي معين، بما في ذلك مذهب اللاأدرية. لكن على الرغم من أن التصور السياسي للعدالة قائم بذاته، فإن هذا لا يعني أنه لا يمكن أن يُضمن بطرق مختلفة، أو يُدمج

---

(1) قد لا يكون لدى بعض المواطنين مذهب شمولي، باستثناء ربما مذهب عدمي، مثل اللاأدرية أو الريبية.

أو يدرج كجزء[1] في المذاهب المختلفة التي يؤكدها المواطنون.

ثالثًا، تعتبر فكرة التسويغ العمومي من قبل المجتمع السياسي فكرة أساسية في الليبرالية السياسية إضافة إلى ثلاث أفكار أخرى وهي: إجماع تقاطعي معقول، واستقرار للأسباب الوجيهة، والشرعية. يحدث التسويغ العمومي عندما يقوم جميع الأعضاء المتعقلون في المجتمع السياسي بتسويغ التصور السياسي المشترك من خلال تضمينه في وجهات نظرهم الشمولية العديدة المعقولة. وفي هذه الحالة، يأخذ المواطنون المعقولون بعضهم البعض في الاعتبار لأن لديهم مذاهب شمولية معقولة تؤيد هذا التصور السياسي، وهذا الاعتبار المتبادل يشكل السمة الأخلاقية للثقافة العمومية للمجتمع السياسي. وثمة هاهنا نقطة بالغة الأهمية تتمثل في أنه لما كان التسويغ العمومي للتصور السياسي للمجتمع السياسي يتوقف على مذاهب شمولية معقولة، فإن هذا التسويغ يفعل ذلك فقط بطريقة غير مباشرة. أي أن المضامين المعلنة لهذه النظريات ليس لها دور معياري في التسويغ العمومي؛ لا يهتم المواطنون بمضمون مذاهب الآخرين، وبذلك لا يتخطون حدود المجال السياسي. وبدلًا من ذلك، فهم لا يأخذون في الاعتبار ولا يعطون وزنًا إلا لحقيقة وجود الإجماع التقاطعي المعقول نفسه[2].

وهذه الحالة الأساسية للتسويغ العمومي[3] هي الحالة التي يكون فيها التصور

(1) تم استخدام هذه العبارة مرتين: في الدرس الأول: 2. 2، والدرس الرابع: 3. 1. يمكن أن نذكر أيضًا، كما في الجبر، طريقة إدراج مجموعة كمجموعة فرعية في كل مجموعة من فئة معينة من المجموعات.

(2) هنا أفترض أن وجود مذاهب شمولية معقولة وتشكيل إجماع تقاطعي حقيقتان تتعلقان بالطبيعة السياسية والثقافية لمجتمع ديمقراطي تعددي، ويمكن استخدام هاتين الحقيقتين مثل أي حقائق أخرى مماثلة. ولا تتوقف الإشارة إلى هذه الحقائق، أو الافتراضات التي تتعلق بها، على المضامين الدينية، الميتافيزيقية، أو الأخلاقية لمثل هذه المذاهب.

(3) إنني أشير إلى التسويغ العمومي كحالة أساسية لليبرالية السياسية بسبب دورها في ذلك المذهب وارتباطه بأفكار الإجماع التقاطعي المعقول والاستقرار للأسباب الوجيهة والمشروعية. إن فكرة التسويغ هذه جزء من إعادة بناء التصور الأساسي الوارد في الجزء الثالث من كتاب نظرية في العدالة، وعُبّر عنها في الفقرة 79 حول تصور الاتحاد الاجتماعي للاتحادات الاجتماعية وفكرة الاستقرار المصاحبة لها، والتي تتوقف على توافق الحق والخير. (حول هذه النقطة الأخيرة، انظر تحليل **صامويل فريمان** Samuel Freeman في

The Chicago-Kent Law Review 69, no. 3 (1994): 619-68, sects. 1-11).

غير أن هذا التصور يتوقف على تبني الجميع المذهب الشمولي نفسه وبالتالي لم يعد قابلًا للحياة =

السياسي المشترك هو الأرضية المشتركة لجميع المواطنين المتعقلين ككيان جماعي (لا ككيان تعاوني)[1] يلتقون بشكل عام وبتوازن مترو واسع حول تأكيد التصور السياسي انطلاقًا من عدة مذاهب شمولية معقولة. ولا يمكن لتصور المجتمع للتصور السياسي للعدالة أن يكون عموميًا، إلا متى كان هناك إجماع تقاطعي، وإن استحال تسويغه تمامًا في النهاية. ويجب علينا أن نعطي وزنًا للقناعات الراسخة جدًا للمواطنين المتعقلين الآخرين، وذلك لأن التوازن المتروي العام والواسع النطاق فيما يتعلق بالتسويغ العمومي يعطي أفضل تسويغ للتصور السياسي الذي يمكن أن نتبناه في أيّ وقت[2]. لا يوجد إذن تسويغ عمومي بالنسبة للمجتمع السياسي من دون إجماع تقاطعي معقول، وهذا التسويغ يرتبط أيضًا بفكرتي الاستقرار للأسباب الوجيهة والشرعية. وسأشرح الآن هاتين الفكرتين بشكل مستفيض.

أميز أولًا بين فكرتين مختلفتين للإجماع، ذلك أن أيّ سوء فهم سيكون باهظا. إحداهما تتأتى من السياسة اليومية حيث تتمثل مهمة السياسي في الاهتداء إلى اتفاق. وبالنظر إلى مختلف المصالح والمطالبات القائمة، يحاول السياسيون تشكيل ائتلاف أو سياسة يمكن أن يؤيدهما الجميع أو عدد كافٍ للحصول على أغلبية. وتعني فكرة التوافق هذه وجود تقاطع قائم بالفعل أو كامن، ويمكن التعبير عنه ببراعة السياسي في الجمع بين المصالح القائمة التي يعرفها عن كثب. وتكمن الفكرة المختلفة للإجماع في الليبرالية السياسية - الفكرة التي أسميها إجماعًا تقاطعيًا معقولًا - في أن التصور السياسي للعدالة يتم أولًا من خلال وجهة نظر

= كمثال سياسي بعد أن ندرك حقيقة التعددية المعقولة التي تميز الثقافة العمومية للمجتمع السياسي الذي يتطلبه مبدآ العدالة. إذن نواجه مشكلة مختلفة ويتم استخدام أفكار الإجماع التقاطعي المعقول وبقية الأفكار بدلًا من ذلك. وبمجرد أن نتبين الطبيعة المختلفة للمهمة، فإن أسباب تقديم هذه الأفكار الإضافية تتنزل في سياقها الصحيح. وبالتالي يتسنى لنا تبيّن مثلًا لماذا يجب أن يكون التسويغ السياسي واسع النطاق. لا أردّ على الاعتراضات بل أحاول إصلاح النزاع الأساسي المتأصل (المعترف به فيما بعد) بين الظروف الثقافية الضرورية لتحقيق نظرية العدالة إنصافًا ومتطلبات الحرية المضمونة بمبدأي العدالة. وعليه أعتقد أن التعقيدات، متى كانت على نحو ما هي عليه، لم تعد مفاجئة.

(1) أعني بذلك أنه لا توجد هيئة سياسية تصوت على التصور السياسي لأن ذلك يتعارض مع فكرة المعقولية. لا يمكن التصويت على تصور العدالة السياسية شأنها في ذلك شأن بديهيات ومبادئ وقواعد الاستدلال في الرياضيات أو المنطق.

(2) انظر ملاحظاتي في الهامش الأخير من الفقرة الأولى أعلاه.

قائمة بذاتها والتي يمكن تسويغها على نطاق واسع من دون النظر إلى ما تكون المذاهب القائمة، أو محاولة الانسجام معها أو حتى معرفتها (الدرس الأول: 6.4). إنه يحاول ألا يضع أية عقبات في طريق كل المذاهب المعقولة التي تؤيد تصورًا سياسيًا من خلال تخليص هذا التصور من أي فكرة تتجاوز المجال السياسي، والتي لا يمكن أن نتوقع على نحو معقول أن تؤيدها جميع المذاهب المعقولة (لأن في ذلك انتهاك لفكرة التبادلية). عندما يستوفي التصور السياسي هذه الشروط ويكتمل أيضًا، فإننا نأمل أن تكون المذاهب الشمولية المعقولة التي يؤكدها المواطنون المتعقلون في المجتمع قادرة على دعمها، وفي الحقيقة ستكون لديها القدرة على صياغة هذه المبادئ تجاه ذاتها (الدرس الرابع: 7-6).

لننظر في علم الاجتماع السياسي لإجماع تقاطعي معقول: بما أن هناك مذاهب أقل بكثير من المواطنين، يمكن تصنيف هذا الأخير وفقًا للمذهب الذي يؤيده. وأكثر أهمية من التبسيط الذي تسمح به هذه الحقيقة العددية هو أن المواطنين هم أعضاء في جمعيات مختلفة يولدون فيها، في كثير من الحالات، ويكتسبون منها عادة، ولكن ليس دائمًا، مذاهبهم الشمولية (الدرس الرابع: 6). فالمذاهب التي تتبناها الجمعيات المختلفة وتروجها - كأمثلة، ويتعلق الأمر هنا بالجمعيات الدينية بجميع أنواعها - تلعب دورًا اجتماعيًا أساسيًا في جعل التسويغ العمومي ممكنًا. وتلك هي الطريقة التي قد يكتسب بها المواطنون مذاهبهم الشمولية. وعلاوة على ذلك، فإن هذه المذاهب لها حياتها وتاريخها بعيدًا عن أعضائها الحاليين وتصمد من جيل إلى جيل. إن إجماع هذه المذاهب متجذر بشكل مهم في طبيعة مختلف الجمعيات، وهذه حقيقة أساسية حول علم الاجتماع السياسي لنظام ديمقراطي قادر على توفير أساس عميق ودائم لوحدته الاجتماعية بشكل حاسم.

يبدو أن الاستقرار للأسباب الوجيهة في مجتمع ديمقراطي يتميز بالتعددية المعقولة ممكنًا وهو أيضًا جزء من التسويغ العمومي[1]. والسبب هو أنه عندما يؤكد المواطنون نظريات معقولة ومختلفة، فإن تبيّن ما إذا كان إجماع تقاطعي

(1) أتحدث هنا عن الليبرالية السياسية. فما يقوله المواطن ضمن مذهبه الشمولي هو الأمر ذاته الذي يتوقف على هذا المذهب.

حول التصور السياسي ممكنًا يمثل طريقة للتحقق مما إذا كانت هناك أسباب كافية لاقتراح نظرية العدالة إنصافًا (أو مذهب معقول آخر) التي يمكن أن يدافع عنها الآخرون بإخلاص من دون انتقاد أو رفض أعمق التزاماتهم الدينية والفلسفية[1]. وإذا ما أمكننا القول بأن هناك أسبابًا كافية لكثير من الأشخاص المتعقلين لتبني نظرية العدالة إنصافًا سويًا باعتبارها تصورهم السياسي القابل للتطبيق، وأن هناك ظروفًا لممارسة بعضهم على بعض المشروعة للسلطة السياسية القسرية، وهو أمر نأتيه كمواطنين حتمًا عن قناعة عن طريق التصويت، إذا لم يكن بأي طريقه أخرى (الدرس الرابع: 4ـ3.1). وستوضح الحجة، إذا ما نجحت، كيف يمكننا أن نؤكد بشكل معقول الاحتكام إلى تصور سياسي للعدالة كأساس مشترك للأسباب، مع افتراض أن الآخرين ليسوا أقل معقولية لتأكيد ذلك الأساس والاعتراف به. ومع ذلك لا تحول حقيقة التعددية المعقولة دون تحقق شروط الشرعية الديمقراطية[2].

وبالنظر إلى مجتمع سياسي قوامه مثل هذا الإجماع المعقول، تقول الليبرالية السياسية إننا كمواطنين في هذا المجتمع حققنا أعمق أساس للوحدة الاجتماعية المتاحة لنا في ديمقراطية حديثة[3]. ويمكن توضيح هذه الوحدة التي تسفر عن الاستقرار للأسباب الوجيهة كالتالي[4]:

---

(1) كما أشرت في الفقرة 1، فإن مذهب **هابرماس** الشمولي ينتهك هذا.

(2) في هذه الفقرة، أنا مدين لمناقشة **توماس هيل** في لوس أنجلوس، نيسان/ أبريل 1994، لمدى ارتباط الاهتمام بالاستقرار بأفكار التسويغ العمومي والإجماع التقاطعي. وقد شدد على جوانب المسألة التي لم أعالجها بوضوح.

(3) لم يعلن عن الهدف في الدرس الأول: 1. 3ـ4، من وجهة النظر هذه، في تقديري، على أفضل وجه حيث بدا وكأن ذلك الدرس يركز على كيفية تحقيق الاستقرار في ظل ظروف التعددية المعقولة ولكن هذا السؤال له إجابة هوبزية غير مثيرة للاهتمام. بدلًا من ذلك، يحاول هذا الدرس الإجابة عن السؤال المتعلق بأساس الوحدة الاجتماعية الأكثر معقولية في ضوء حقيقة التعددية المعقولة؛ انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس الرابع: المقدمة، الدرس الخامس: 7، 1ـ2. حالما نجيب عن هذا السؤال، يمكننا أيضًا الإجابة عن السؤالين الآخرين اللذين أثرتهما: ما هو التصور الأنسب للعدالة في تحديد الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي بين المواطنين منظورًا إليهم كأشخاص أحرار ومتساوين في نظام ديمقراطي؟ وما هو أساس التسامح، بالنظر إلى حقيقة التعددية المعقولة باعتبارها النتيجة الحتمية للمؤسسات الحرة؟

(4) عندما يتحقق الاستقرار للأسباب الوجيهة ويتدعم أساس الوحدة الاجتماعية هذا، تتطلع الليبرالية السياسية إلى تلبية المقتضى الليبرالي التقليدي لتبرير العالم الاجتماعي بطريقة مقبولة «في محكمة تصور أيّ شخص كان»، =

أ. تُنظم البنية الأساسية للمجتمع بشكل فعّال من خلال التصور السياسي الأكثر معقولية للعدالة.

ب. يؤيد هذا التصور السياسي للعدالة إجماع تقاطعي يتكون من جميع المذاهب الشمولية المعقولة في المجتمع وهي أغلبية دائمة بالنسبة إلى من يرفضون ذلك التصور.

ج. يمكن البت في المناقشات السياسية العمومية على نحو معقول دائمًا (أو في معظم الحالات)، عندما تكون الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية على المحك، على أساس الأسباب التي حددها التصور السياسي الأكثر معقولية للعدالة، أو عن طريق مجموعة متناسقة ومتكاملة معقولة من هذه التصورات.

وهنا أسوق ملاحظتين: تتمثل الملاحظة الأولى في أن أساس الوحدة الاجتماعية هو الأساس الأكثر معقولية لأن التصور السياسي للعدالة هو الأكثر معقولية، وهو ما تؤيده، أو تدعمه بطريقة ما، كل المذاهب المعقولة (أو فكرة المعقول) في المجتمع. وتتمثل الملاحظة الثانية في أن أساس الوحدة الاجتماعية هذا هو الأعمق، لأن الأفكار الأساسية للتصور السياسي تؤيد المذاهب الشمولية المعقولة، وهذه النظريات تمثل ما يعتبره المواطنون أعمق قناعاتهم، الدينية والفلسفية والأخلاقية، وينتج عن ذلك الاستقرار للأسباب الوجيهة. ويكمن التناقض في أن المجتمع الذي يتم فيه تجميع المواطنين من خلال تسويغاتهم الكاملة، لا تضمّن تصوراتهم السياسية في تصور سياسي مشترك أو لا ترتبط به. وفي هذه الحالة نجد أنفسنا أمام تسوية مؤقتة لا غير، ويعتمد استقرار المجتمع على توازن القوى في الظروف الطارئة وربما المتقلبة.

ويبدو أن هذه التفسيرات لأنواع التسويغ الثلاثة تثير تساؤلًا خطيرًا. فقد نتساءل: إذا كان التسويغ السياسي دائمًا واسع النطاق، فأنى لنا تسويغ التصور العمومي للعدالة السياسية؟ يفترض الجواب عن هذا التساؤل، بطبيعة الحال، الإقرار بوجود

= Jeremy Waldron, Liberal Rights (New York: Cambridge University Press, 1993), p. 61.

إجماع تقاطعي معقول والاعتراف به عموميًا. وفي هذه الحالة، يضمّن المواطنون تصورهم السياسي المشترك في مذاهبهم الشمولية المعقولة. ثم نتطلع إلى أن يقر المواطنون (انطلاقًا من وجهة نظرهم الشمولية) بأن القيم السياسية ذات قيمة أعظم أو أنها (وإن لم تكن دائمًا) ذات أولوية مقارنة مع أي قيم غير سياسية قد تتعارض معها[1].

إذا كان هذا يبدو غير واقعي بحيث ليس لنا أن نتطلع إليه، فذلك يعود إلى أمرين. أولًا، يجب على أولئك الذين يتبنون مذهبًا شموليًا معقولًا أن يسألوا أنفسهم عن الشروط السياسية بحيث يكونون على استعداد للتعايش مع مذاهب أخرى في مجتمع حر ودائم. وبما أن المواطنين المتعقلين يتبنون مذاهب معقولة (11: 3. 1)، فهم مستعدون لاقتراح أو تأييد تصور سياسي للعدالة لتحديد شروط التعاون السياسي المنصف. ومن ثم، فهم يقدرون من داخل مذاهبهم الشمولية المعقولة أن القيم السياسية قيم عظيمة جدًا ولأجل ذلك يجب أن تتحقق في إطار وجودهم السياسي والاجتماعي، والحياة العامة المشتركة شرط أن نتوقع أن يؤيدها جميع الشركاء المتعقلين.

وثانيًا، نأتي أخيرًا إلى فكرة الشرعية حيث يفهم المواطنون المتعقلون أن هذه الفكرة تنطبق على البنية العامة للسلطة السياسية (الدرس الرابع: 2.1–3). إنهم يعلمون أنه نادرًا ما يكون هناك في الحياة السياسية إجماع حول أي مسألة أساسية إن لم يكن مستحيلًا، وبالتالي يجب أن يشتمل الدستور الديمقراطي على إجراءات التصويت بالأغلبية أو أيّ تعددية أخرى من أجل اتخاذ القرارات لأنه من غير المعقول عدم اقتراح أو تأييد مثل هذه الترتيبات. دعونا نقول إن ممارسة السلطة السياسية مشروعة فقط إذا تعلقت بالمسائل الأساسية وفقًا للدستور وبالأساسيات

---

(1) لقد عُبر عن هذا التأثير في الدرس الرابع: 5 في صياغات مختلفة. إذا أخفق المرء في ملاحظة هذا الشرط الأساسي للإجماع التقاطعي، يبدو أن التأكيد في الدرس منظورًا إليه بشكل مستقل يُعبِّر عن وجهة نظر أخلاقية شمولية تؤكد على الواجبات المستحقة للمؤسسات الأساسية أكثر من جميع الالتزامات الإنسانية الأخرى. وبعبارة أخرى أنى لقيم المجال السياسي، كمجال فرعي لكل القيم، أن تكون لها قيمة أعظم من القيم التي تتعارض معها؟ غير أن هذا التأكيد المزعج لا يحدث إلا عندما ينسى المرء أنه يُفترض الحصول على إجماع معقول وتقاطعي، وأن الدرس يعلق على تسويغ أعضاء المجتمع عموميًا للتصور السياسي.

الدستورية التي يُتوقع أن يؤيدها جميع المواطنين المتعقلين، الأحرار والمتساوين. وهكذا، يعترف المواطنون بالتمييز المتعارف عليه بين قبول (على نحو كاف) الدستور باعتباره عادلًا وشرعيًا وما يفترضه من ترتيبات خاصة بإجراء انتخابات نزيهة وأغلبية تشريعية، والقبول بشرعية قانون معين أو قرار معين (حتى عندما لا يكون عـادلًا)[1] يتعلق بمسألة سياسة معينة[2]. (أعـود إلى فكرة الشرعية في الفقرة 5. 3).

لذا فإن الكويكرز Quakers (أعضاء إحدى الجماعات بروتستانتية)، وهم من دعاة السلام، يرفضون الدخول في حرب، ومع ذلك فإنهم يدعمون أيضًا نظامًا دستوريًا ويقبلون شرعية قاعدة الأغلبية أو غيرها من قواعد التعددية. وبينما يرفضون الخدمة في حرب قد يقررها ديمقراطيون بشكل معقول، فإنهم سيظلون يؤيدون المؤسسات الديمقراطية والقيم الأساسية التي يمثلونها. إنهم لا يعتقدون أن إمكانية تصويت الشعب على الذهاب إلى الحرب سببًا كافيًا لمعارضة الحكومة الديمقراطية.

قد يتساءل المرء لماذا لا يشكك مذهب الكويكرز الديني الذي يحرم على أشياعه المشاركة في الحرب في ولائهم. ومع ذلك قد يبيح ديننا أشياء كثيرة. قد يتطلب دعمنا للنظام الدستوري باعتباره، من بين جميع الأنظمة السياسية القابلة الانطباق، الأكثر انسجامًا مع الأمر الديني الذي يجب أن يهتم بالحقوق والمصالح الأساسية للآخرين فضلًا عن حقوقنا ومصالحنا الأساسية. كما هو دأب أيّ مذهب معقول، تُمثّل وتنتظم العديد من القيم السياسية وغير السياسية داخله. ومع ذلك، قد ينتصر الولاء لنظام دستوري عادل ودائم في إطار المذهب الديني[3]. وهذا يبيّن

---

(1) من غير المعقول أن نتوقع بشكل عام أن تكون الأوضاع والقوانين الإنسانية عادلة بالنسبة إلينا. لا أستطيع أن أناقش هنا مدى الاختلاف المعقول المسموح به.

(2) لقد كان **ستيوارت هامبشاير** Stuart Hampshire محقًا في تأكيده على هذه النقطة. انظر مراجعته لهذا الكتاب في
New York Review of Books (August 12, 1993), p. 44.

(3) نفس الاعتبارات، المعدلة قانونيًا، تؤخذ في الحسبان في حالة أولئك الذين يرفضون حقوق الإجهاض التي يدعمها نظام ديمقراطي.

كيف يمكن للقيم السياسية أن تكون مهيمنة في دعم النظام الدستوري نفسه، حتى لو تسنى لنا رفض بعض القوانين والقرارات المعقولة، وعند الضرورة الاحتجاج عليها عبر العصيان المدني أو الرفض الواعي.

يشرح ما تقدم فكرة وجود تصور سياسي مُسوغ وقائم بذاته، ويمكّننا من الإجابة عن المسألة الأولى التي يطرحها **هابرماس** حول ما إذا كانت فكرة الإجماع التقاطعي تعزز تسويغ التصور السياسي، أو أنها ببساطة تضع شرطًا ضروريًا للاستقرار الاجتماعي. يتمثل الجواب عن سؤاله الأول في المعنى الثالث للتسويغ - التسويغ العمومي - ومدى ارتباطه بالأفكار الثلاثة الأخرى، الإجماع التقاطعي، والاستقرار للأسباب الحقيقة، والشرعية.

2. يمكننا الآن أن نناقش بإيجاز المسألة الثانية التي يثيرها **هابرماس**: هل تستخدم الليبرالية السياسية مصطلح «معقول» للتعبير عن حقيقة أو صلاحية الأحكام الأخلاقية، أو ببساطة للتعبير عن موقف مترو تجاه التسامح؟

ليس لدي ما أضيفه لما قيل فيما سبق. لا تستخدم الليبرالية السياسية تصور الحقيقة الأخلاقية المطبقة على أحكامها السياسية (الأخلاقية دائمًا). إنها تقول إن الأحكام السياسية معقولة أو غير معقولة، وترسي مثل ومبادئ ومقاييس ومعايير المعقول السياسية. وترتبط هذه المعايير بدورها بالخصائص الأساسية للأشخاص المتعقلين كمواطنين: أولًا، استعدادهم للاقتراح والالتزام، إذا قبلوا، بما يعتقدون أن الآخرين كمواطنين متساوين معهم قد يقبلون بشكل معقول الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي؛ وثانيًا، استعدادهم للاعتراف بأعباء الحكم وقبول تبعات ذلك. أما بالنسبة للغرض السياسي من مناقشة مسائل الأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية، تعتبر الليبرالية السياسية فكرة المعقول كافية. ولا شأن لها بمفهوم الحقيقة لا على جهة الاستخدام ولا على جهة التشكيك، بل يترك أمر استخدامه أو رفضه أو استخدام مفهوم آخر بدلًا عنه للمذاهب الشمولية. وأخيرًا، فإن المعقول، بطبيعة الحال، يُعبِّر عن موقف مترو من التسامح، لأنه يعترف بأعباء الحكم، وهذا بدوره يقود إلى حرية الضمير وحرية التفكير (الدرس الثاني: 4-2).

ومع ذلك، يؤكد **هابرماس** على أن الليبرالية السياسية لا يمكن أن تتجنب

مسائل الحقيقة والتصور الفلسفي للشخص (131). لقد أشرت من قبل إلى أنني لا أرى لماذا لا تتجنبها. بيد أن الليبرالية السياسية تتجنب في الآن ذاته الاعتماد على هذه الأفكار واستبدالها بأخرى ـ المعقول، من ناحية، وتصور الأشخاص كمواطنين ينظر إليهم على أنهم أحرار ومتساوون، من ناحية أخرى. عندما نتبنى في المجتمع المدني نظرية العدالة إنصافًا، أو في الواقع، أي تصور سياسي، تُوصف هذه الأفكار دائمًا على أنها تعبّر عن تصورات ومبادئ داخل التصور السياسي نفسه. وما لم يَثبت أن هذا التمشي غير مقنع، أو أنه يفشل ضمن طرق معينة، فإن الليبرالية السياسية ليست مطالبة بأن تقدم تنازلات. أقر بأن فكرة الحاجات المعقولة تتطلب فحصًا أكثر شمولًا مما جاء في هذا الكتاب. ومع ذلك، أعتقد أن الخطوط الرئيسة للتمييز بين المعقول وبين الحقيقي والعقلاني واضحة بما فيه الكفاية لإظهار معقولية فكرة الوحدة الاجتماعية التي يضمنها إجماع تقاطعي معقول. وبالتأكيد سيستمر الناس في إثارة أسئلة حول الحقيقة والفكرة الفلسفية عن الشخص وفي الادعاء على الليبرالية السياسية من دون مناقشتها. وفي غياب التفاصيل، لا ترقى هذه الادعاءات إلى مستوى الاعتراضات.

الفقرة الثالثة: حريات المحدثين ضد إرادة الشعب

1. استهل ردي، في هذه الفقرة، على اعتراض **هابرماس** كما أثير في الجزء الثالث قبل تلخيص رأيه (130 ـ 31)؛ وأسترسل في ردي، في الفقرة الموالية، بداية بما يقوله في هذا التلخيص. تتعلق الاعتراضات بالعلاقة الصحيحة بين فئتين مألوفتين من الحقوق والحريات الأساسية، ما يسمى حريات القدماء وحريات المحدثين. يوافق **هابرماس** على أنني أشاطر آمال **جان جاك روسو وكانط في** استخلاص كلا النوعين من الحقوق من نفس الجذر. ويظهر ذلك في حقيقة أن كلا النوعين من الحريات يظهران بالتساوي في المبدأ الأول للعدالة، والذي يتم تبنيه في الوضع البدئي. ولهذه الحريات نفس الوسيلة الجذرية، كما يعتقد، أن حريات المحدثين لا يمكن فرضها كقيود خارجية على الإجراءات السياسية المتعلقة بتقرير مصير المواطنين. ثم يشير إلى الطابع ثنائي المراحل (127 ـ 28) للتصور السياسي لنظرية العدالة إنصافًا، وأعاتبه إذ يعتبر أن هذا التصور يبدأ

بالطابع الافتراضي للوضع البدئي حيث يتم اختيار مبادئ العدالة مرة واحدة وإلى الأبد من قبل الشركاء باعتبارهم متساوين خاضعين لحجاب الجهل، والانتقال بعد ذلك إلى تطبيق المواطنين المنتظم لتلك المبادئ نفسها في ظل الظروف الفعلية للحياة السياسية[1]. إن طبيعة التصور السياسي ثنائي المراحل تقود، كما يعتقد، إلى الحقوق الليبرالية للحداثة التي لها سمات ما قبلية تقلل من شأن العملية الديمقراطية (127 ـ 28). وأنفي هذا التصريح الأخير.

يزعم **هابرماس** أيضًا أنني أبدأ من فكرة الاستقلالية الذاتية السياسية وأجسدها على مستوى الوضع البدئي. لكن في حين أن شكل هذه الاستقلالية الذاتية يُعطى لما يسميه «الوجود الافتراضي» في هذا الوضع، وبالتالي للنظرية، فإن هذا الشكل من الاستقلالية الذاتية لا «يتكشف بشكل كامل في قلب المجتمع الذي تم تأسيسه بشكل عادل». وأستند في ذلك إلى مقطع طويل سأذكره بالكامل تقريبًا في ثلاثة أجزاء، مع التعليق على كل جزء على حدة. أشير إلى المقطع الذي يبدأ بـ «من أجل رفع حجاب الجهل» (128) وينتهي بالكلمات «قبل كل تشكيل إرادة سياسية» (129). هذا المقطع هو أساس مناقشتي للعلاقات بين الحريات الأساسية. ويتضمن بعض العبارات المحيرة وأخشى ألا أفهمه. ورغم ذلك، يثير المقطع أسئلة عميقة حول مدى ترابط وجهات نظرنا.

2. أبدأ بسوء فهم واضح لفكرة ما أسميه التسلسل المتكون من أربع مراحل، وحتى لو توقف الأمر عند هذا فقط، يتوجب عليّ أن أشرح ذلك. وتقول هذه الجملة: «فكلما ارتفع حجاب الجهل أكثر، وكلما تبدى مواطنو **رولز** لحمًا ودمًا، وجدوا أنفسهم أكثر خضوعًا للمبادئ والمعايير التي تم توقعها نظريًا وصارت فعلًا ذات طابع مؤسسي خارج سيطرتهم» (128).

وهنا لا بد من التأكيد على نقطتين أساسيتين. تتمثل الأولى في أن التسلسل المتكون من أربع مراحل لا يصف العملية السياسية الفعلية، ولا العملية النظرية البحتة. وإنما هو بالأحرى جزء من نظرية العدالة إنصافًا ويشكل جزءًا من إطار

(1) أنا مدين **لفرانك مايكلمان** Frank Michelman لتوضيح هذه النقطة.

الفكر الذي يجب أن يستخدمه المواطنون في المجتمع المدني في تطبيق مفاهيم ومبادئ نظرية العدالة إنصافًا التي يقبلون بها. وضمن هذا الإطار يتحدد نوع المعايير والمعلومات التي توجه أحكامنا السياسية للعدالة، اعتمادًا على موضوعها وسياقها.

نبدأ من الوضع البدئي حيث يختار الشركاء مبادئ العدالة؛ بعد ذلك، ننتقل إلى مؤتمر دستوري حيث نصبح بمنزلة مندوبين - علينا أن نضع مبادئ وقواعد الدستور في ضوء مبادئ العدالة الموجودة بالفعل. ثم نتحول، بمعنى ما، إلى مشرعين يسنون القوانين بحسب ما يسمح به الدستور وبحسب ما تقتضيه مبادئ العدالة وتسمح به[1]؛ وأخيرًا، نتقمص دور القضاة في تفسير الدستور والقوانين كأعضاء في السلطة القضائية. تتوفر مستويات مختلفة من المعلومات وأنواع المعلومات في كل مرحلة وفي كل حالة تفرض علينا تطبيق المبادئ (المبدأين) بذكاء، واتخاذ قرارات عقلانية وغير جزئية لخدمة مصالحنا أو مصالح كل ما تجمعنا به علاقة، كأصدقائنا أو ديننا، أو مكانتنا الاجتماعية أو حزبنا السياسي.

يوسع هذا الإطار نطاق فكرة الوضع البدئي، ويكيفها مع أوضاع مختلفة بحسب مقتضيات تطبيق المبادئ. من ذلك مثلًا أننا نتبع في الحكم على الدستور، مبادئ العدالة بالإضافة إلى معلومات عامة عن مجتمعنا، يرغب واضعو الدستور في معرفتها وهي معلومات متاحة لنا، ولكنها ليست معلومات مخصوصة عن أنفسنا وارتباطاتنا، كما هو محدد أعلاه. وهذه المعلومات المهمة، التي تفترض معرفتها ما يكفي من الذكاء وقدرات العقل، يُعتقد أنها تضمن أن يكون حكمنا غير متحيز ومعقول، ومن شأن مبادئ العدالة هذه، إذا ما تبنيناها، أن توجهنا في صياغة دستور عادل وعلى نحو مماثل في المراحل الأخرى (كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 31). وهاهنا أتجاوز سؤالًا صعبًا يتمثل في التالي: ما هي المعلومات المهمة عندما تنتشر

(1) يوجد تعقيد هائل لا أستطيع إلا أتوقف عنده، أي أن هناك تمييزًا مميّزًا بين التشريع الذي يتعلق بالأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية، والتشريع الذي يتعلق بالتفاوض السياسي بين مختلف المصالح في المجتمع المدني والتي تتم من خلال ممثليهم. هذا النوع الأخير من التشريعات مطلوب أن يكون هناك إطار للتفاوض المنصف في كل من الهيئة التشريعية والمجتمع المدني. وإنها لمسألة على قدر كبير من التعقيد لأنها مهمة صعبة أن توضح المعايير الضرورية للقيام بهذا التمييز وتوضيح ذلك من خلال المسائل المهمة.

في المجتمع القائم مظالم خطيرة كما يحدث في سائر المجتمعات دائمًا، وكما حدث في المجتمع الأميركي في السنوات ما بين 1787و1791 [1] (وما زال يحدث ذلك) مثل تبرير الاسترقاق وحرمان النساء ومن لم يستوف حقوق الملكية من حق الاقتراع؟ يعتقد البعض أنه لم يكن ممكنًا تبني أي دستور يلغي الاسترقاق في ذلك الوقت، فهل هذا المعطى مهم؟ يتفق كتاب **نظرية في العدالة** مع الرأي القائل بأن كل هذه المعلومات غير مهمة ويفترض أن الدستور العادل قابل للتحقيق. وما أن يوضع هذا الدستور في ظل ما أسميه ظروفًا مواتية بشكل معقول، حتى يضع هدفًا له هو الإصلاح السياسي على المدى الطويل، من وجهة نظر المجتمع المدني، حيث اتضح أن الدستور العادل لا يمكن تحقيقه بالكامل. وبحسب عبارة **هابرماس**، إنه مشروع يجب تنفيذه (FG 163).

أما النقطة الثانية، وهي على علاقة بالنقطة السابقة، فتتمثل في أنه عندما يستخدم المواطنون في المناصب السياسية أو المجتمع المدني هذا الإطار، فإن المؤسسات التي ينضوون تحتها ليست صنيعة فيلسوف سياسي أرسى أسسها نظريًا خارج سيطرة المواطنين. وإنما بالأحرى نحن ننشأ في كنف تلك المؤسسات التي توارثناها عن الأجيال السابقة. ولن يتسنّى لنا تقييمها إلا عندما نبلغ سن الرشد ونتصرف وفقًا لذلك. وهكذا سيبدو كل ذلك بديهيًا بمجرد أن يتوضح لنا الغرض من تسلسل المراحل الأربع واستخدامه [2]. وما قد يتسبب في سوء الفهم هو التفكير في استخدام فكرة مجردة مثل الوضع البدئي كجهاز للتمثيل وتخيل الشركاء لفهم اختيارهم للمبادئ وتبنيها إلى الأبد، وتفترض نظرية العدالة إنصافًا على الأرجح أن يُثبّت تصور المواطنين للعدالة مرة واحدة وإلى الأبد. وفي ذلك تغاض عن النقطة الحاسمة التي تتعلق بالمجتمع المدني، وأن التصور السياسي للعدالة، مثل أي تصور آخر، يخضع دومًا للفحص من خلال أحكامنا المتروية والموزونة جدًا.

---

(1) أستخدم هذه التواريخ لتشمل كامل الفترة من المؤتمر الدستوري إلى التصديق على شرعة الحقوق. وأنا ممتن لما ورد في هذه الفقرة والفقرات الموالية، **لجيمس فليمنغ** James Fleming لهذا الاقتراح وللكثير من الاقتراحات القيّمة الأخرى حول القانون الدستوري، والتي آخذها في الحسبان عن طيب خاطر.

(2) حول هاتين النقطتين في هذه الفقرة وفي الفقرة السابقة، انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 31، وص196 وما بعدها، وص 200 وما بعدها.

إن استخدام فكرة الأبد هنا يقودنا إلى أنه عندما نتخيل أن شركاءً عقلانيين (غير متعقلين) هم الذين يختارون المبادئ، فمن المعقول أن نفرض عليهم القيام بذلك على افتراض أن اختيارهم سيُتبنى إلى الأبد. وعلى هذا النحو تكون أفكارنا حول العدالة ثابتة: لا يمكننا تغييرها لتتناسب مع مصالحنا العقلانية ومعرفتنا بالظروف كما يحلو لنا[1]. وأما فحصها من خلال أحكامنا الموزونة جيدًا فتلك، بطبيعة الحال، مسألة أخرى.

3. أما الوجه التالي من اعتراض **هابرماس** فيثير سؤالًا حول معنى الاستقلالية الذاتية السياسية وكيفية تحققها. تم التعبير عن السؤال بشكل جيد من خلال فكرة أنه بموجب الدستور العادل «لا يمكن للمواطنين إعادة إحياء جذوة الديمقراطية الراديكالية للوضع البدئي في الحياة المدنية لمجتمعهم» (128). وتُبلور الفكرة بشكل كامل في الجزء الثاني من المقطع. لذلك يقول بعد عبارة: «خارجة عن سيطرتهم»: «وبهذه الطريقة، تحرم النظرية المواطنين من الكثير من الأفكار التي سيتعين عليهم استيعابها من جديد في كل جيل. ومن وجهة نظر نظرية العدالة، لا يمكن أن نعيد تأسيس دستور ديمقراطي في ظل ظروف مؤسسية لمجتمع عادل قائم بالفعل، ولا يمكن تأمين عملية تحقيق منظومة الحقوق الأساسية بشكل مستمر. لا يمكن للمواطنين تجربة هذه العملية بوصفها عملية مفتوحة وغير مكتملة، كما تتطلب الظروف التاريخية المتغيرة ذلك. لا يمكنهم أن يعيدوا إحياء جذوة الديمقراطية الراديكالية على نحو ما هي عليه في الوضع البدئي في الحياة المدنية لمجتمعهم، ومن وجهة نظرهم، فإن جميع النقاشات الأساسية حول إضفاء الشرعية تقع بالفعل داخل النظرية؛ ويجدون نتائج النظرية مترسبة بالفعل في الدستور. ولأن المواطنين لا يستطيعون تصور الدستور كمشروع، فإن الاستخدام العمومي للعقل ليس له، في الواقع، أهمية ممارسة الاستقلالية الذاتية السياسية في الوضع القائم، بل إنه يعزز فقط الحفاظ على الاستقرار السياسي من دون اللجوء إلى العنف» (128).

ينبغي أولًا أن أسوق ملاحظة حول معنى الاستقلالية الذاتية، حيث تُفهم

(1) في الفقرتين الأخيرتين، آمل أن أتطرق إلى مخاوف **هابرماس** بشأن إطار التسلسل المتكون من أربع مراحل. أشكر **مكارثي** و**مايكلمان** McCarthy وMichelman على مناقشتهما القيمة.

الاستقلالية الذاتية، في الليبرالية السياسية، على أنها سياسية وليست أخلاقية (الدرس الثاني: 6). وتمثل هذه الأخيرة فكرة أشمل بكثير وتنتمي إلى مذاهب شمولية كليبراليتي **كانط وجون ستيوارت ميل**. يتم تحديد الاستقلالية الذاتية السياسية انطلاقًا من المؤسسات والممارسات السياسية المختلفة، كما يُعبّر عنها أيضًا في بعض الفضائل السياسية للمواطنين في تفكيرهم وسلوكهم-مناقشاتهم، ومداولاتهم، وقراراتهم-في تنفيذ نظام دستوري. ويكفي الليبرالية السياسية هذا.

وإذا ما أخذنا هذه الملاحظة في الاعتبار، ليس من الواضح ما المقصود بالقول إن المواطنين في مجتمع عادل لا يمكن لهم أن «يعيدوا إحياء جذوة الديمقراطية الراديكالية على نحو ما هي عليه في الوضع البدئي في الحياة المدنية». لا بد أن نسأل: لماذا لا يمكنهم ذلك؟ لأننا كما بيّنا أعلاه عند النظر في التسلسل المتكون من أربع مراحل أن المواطنين يستمرون في النقاش حول مسائل المبادئ السياسية والسياسة الاجتماعية إلى ما لا نهاية له. وعلاوة على ذلك، قد نفترض أن أي مجتمع واقعي لا يخلو من الظلم وإن بنسب متفاوتة وعلى نحو خطير في الغالب، إذن فإن مثل هذه النقاشات تصبح أكثر من ضرورية. لا يمكن لأي نظرية (إنسانية) أن تتوقع جميع الاعتبارات الضرورية التي تؤثر على هذه المشاكل في ظل الظروف القائمة، ولا يمكن أن تكون هناك حاجة إلى الإصلاحات اللازمة لتحسين الترتيبات القائمة. إن المثل الأعلى للدستور العادل هو دائمًا ما يتعيّن علينا أن نسعى إليه. ويبدو أن **هابرماس** يوافق على هذه النقاط حيث يقول: «يعتمد تبرير العصيان المدني على فهم ديناميكي للدستور كمشروع غير مكتمل. ومن هذا المنظور طويل المدى، لا تمثل الدولة الدستورية الديمقراطية بنية منتهية، بل تمثل مشروعًا حساسًا، وقبل كل شيء، قابلًا للخطأ وللمراجعة، غرضها تحقيق نظام الحقوق من جديد كلما تغيرت الظروف، أي تفسير نظام الحقوق بشكل أفضل، لمأسستها بشكل أكثر ملاءمة، واستنتاج مضامينها بشكل أكثر جذرية. وتلك هي وجهة نظر المواطنين الذين يشاركون بفعالية في تحقيق نظام الحقوق والذين يرغبون في التغلب على التوتر بين الحقيقة الاجتماعية والصلاحية، واعون بالسياقات المختلفة» (FG 464).

يبدو **هابرماس** وكأنه يشكك في أن نظرية العدالة إنصافًا لا تتوافق مع ما يقوله

هنا. يشير (في المقطع الأول المذكور) إلى مجتمع عادل بالفعل (والذي يتضمن، فيما أفترض، دستورًا وبنية أساسية لا غير) وأيضًا إلى «النقاشات الأساسية حول إضفاء الشرعية». ويقول إنه لا يمكن تصور الدستور كمشروع ـ كشيء لم يتحقق بعد ـ ولذلك لا يمكن أن ينطوي العقل العمومي على ممارسة الاستقلالية الذاتية السياسية ولكن فقط الحفاظ على الاستقرار السياسي. ربما يعني أنه لا يمكن للمواطنين أن يكونوا مستقلين ذاتيًا من الناحية السياسية إلا إذا كانوا مستقلين ذاتيًا من رؤوسهم حتى أقدامهم، من خلال صياغة دستور لأنفسهم يصدر عن نقاشاتهم الأساسية، وعن «نقاشاتهم الأساسية حول إضفاء الشرعية»، وكذلك الشأن في جميع التشريعات من المستوى الأدنى. ومع ذلك، أشك أنه قد يعتقد أنه في مجتمع حسن التنظيم كما وُصف بشكل مثالي في نظرية العدالة إنصافًا، لا يمكن إعادة إحياء جذوة ديمقراطية راديكالية لأن المواطنين لا يستطيعون فعليًا أن يضعوا لأنفسهم ما يعتبرونه دستورًا عادلًا إذا كان بحوزتهم أصلًا.

ولكن إذا كانت هذه هي الصعوبة، فمن السهل معالجتها. ولتوضيح فكرة الاستقلالية الذاتية السياسية نقول، أولًا، إن المواطنين يحصلون على استقلالية ذاتية سياسية كاملة عندما يعيشون في ظل دستور عادل معقول يؤمّن لهم الحرية والمساواة، إضافة إلى كل القوانين والتعاليم المناسبة المتفرعة عنه التي تنظم البنية الأساسية، ويجب أن يحفزهم دائمًا في فهم وتأييد هذا الدستور وقوانينه بشكل كامل، بالإضافة إلى قابلية ذلك الدستور وتلك القوانين للتعديل والتنقيح مع تغير الظروف الاجتماعية، إحساسهم بالعدالة وسائر القيم السياسية الأخرى. ونضيف إلى ذلك، ثانيًا، أنه كلما كان الدستور غير عادل وغير كامل وكذا الشأن بالنسبة للقوانين في أنحاء مختلفة، يسعى المواطنون ذوو العقل إلى أن يصبحوا أكثر استقلالية ذاتية من خلال القيام بما ينبغي لهم القيام به، في ظروفهم التاريخية والاجتماعية، واضعين نصب أعينهم المضي قدمًا في تحقيق استقلاليتهم الذاتية بشكل معقول وعقلاني. وهكذا في هذه الحالة، فإن النظام العادل هو مشروع كما يقول **هابرماس**، وتتفق نظرية العدالة إنصافًا مع هذا الرأي.

حتى عندما يكون الدستور على حق، يجب علينا أن نسأل أنفسنا: لماذا

لا يمكن للمواطنين أن يكونوا مستقلين تمامًا؟ هل مواطنو مجتمع **روسو** في كتاب **العقد الاجتماعي** ليسوا مستقلين ذاتيًا بشكل كامل لأن المشرع صاغ لهم منذ البدء دستورهم العادل الذي نشأوا في ظله؟ لماذا يجب أن يبدو هذا الحدث البارز مختلفًا عندما يفهم المواطنون الدستور العادل، وينفذونه بذكاء وحكمة؟[1] كيف يمكن لحكمة المشرّع حرمان المواطنين من المعرفة التي استوعبوها عبر الأجيال؟ لماذا لا يتم استيعاب الأفكار المختارة من قبل المواطنين من خلال أفكارهم وتجربتهم مع هذه المؤسسات، عند محاولتهم فهم أسس صياغة الدستور؟ هل يحرمنا كتاب **كانط أسس ميتافيزيقا الأخلاق** من أن تكون لنا وجهات نظرنا للقانون الأخلاقي عبر تجسدها في هذا المؤلف؟ يقينًا لا. وإلا فلماذا يختلف فهم عدالة الدستور؟

علاوة على ذلك، ليست كل الأجيال مدعوة للتوصل إلى نتيجة معقولة لجميع النقاشات الأساسية حول إضفاء الشرعية ومن ثم تنجح في أن تضع لنفسها دستورًا جديدًا وعادلًا. لا يستطيع أيّ جيل أن يصوغ لنفسه دستوره من دون أن يحتاج في ذلك إلى تاريخ المجتمع: فحتى مؤسسي 1787 ـ 91 لم يصوغوا الدستور بمعزل عما تحقق في التاريخ حتى أيامهم. وبهذا المعنى، فإن أولئك الذين يعيشون بالفعل في ظل نظام دستوري عادل ليس لهم أن يبحثوا عن دستور عادل، ولكن يمكنهم التفكير فيه بشكل كامل، وتأييده، وتنفيذه بحرية بكل الطرق الضرورية. ولكن أيّ أهمية خاصة للقول بأننا نصوغ لأنفسنا دستورًا عادلًا ومعقولًا وعقلانيًا عندما يكون في حوزتنا بالفعل دستور نفهمه ونحتكم إليه بشكل كامل؟ ولما كانت الاستقلالية الذاتية السياسية تُعبِّر عن حريتنا، ولكن ليس أكثر من أي نوع آخر من الحرية، فمن المعقول تأويج الأفعال المترتبة عنها، ولكن عند الاقتضاء فقط. وربما يعارض **هابرماس** التسلسل المتكون من أربع مراحل كإطار للتفكير حتى عندما يتم تفسيره كما أشرت إليه في الفقرة 3.2 أعلاه؛ يستطيع أن ينظر إلى سلاسل حُجب الجهل الرقيقة على نحو متزايد كضرب من الحبس والتقييد المبالغ فيهما.

4. أنتقل إلى الجزء الثالث والأخير من المقطع (128ـ129)، ينضاف إليه العبارة الأخيرة. يعترف **هابرماس** بأن الاستنتاجات التي يذكرها ليست ما قصدته،

(1) The Social Contract, bk. II, ch. 7.

ومع ذلك يعتقد أن وجهة نظري تنتهي إلى هذه النتيجة. وهذا واضح في قوله: «من خلال الحدود الصارمة بين الهوية السياسية وبين الهوية غير العمومية للمواطنين. وفقًا **لرولز**، فإن هذه الحدود تضعها الحقوق الليبرالية الأساسية التي تقيد التشريع الذاتي الديمقراطي، بالإضافة إلى الفضاء السياسي، منذ البداية، أي قبل تشكّل كل إرادة سياسية» (128_129).

وجاء في المقطع الإضافي (129) ما يلي: «ثم تشكل هاتان الهويتان النقاط المرجعية لنطاقين [أحدهما يتميز بالقيم السياسية، والآخر بالقيم غير العمومية]، يتكون الأول من حقوق المشاركة والتواصل السياسيين، والآخر محمي بالحقوق الليبرالية الأساسية. وتحظى الحماية الدستورية للفضاء الخاص [أود أن أقول الفضاء غير العمومي] بهذه الطريقة بالأولوية في حين أن «للحريات السياسية دورًا أداتيًا كبيرًا في تأمين الحريات الأخرى»[1]. وهكذا استنادًا لمجال القيمة السياسية، يتعيّن المجال السياسي المسبق للحريات السياسية بمعزل عن التشريع الذاتي الديمقراطي» (129).

(1) هنا يقتبس **هابرماس** من الدرس الثامن: 2 (آخر الفقرة 2)، «الحريات الأساسية وأولويتها» (ويقول الشاهد النصي الذي اقتبسه من هذه الفقرة ليس كل الحريات الأساسية مهمة أو قيّمة للأسباب نفسها. أذكر أن هناك تيارًا واحدًا من التقاليد الليبرالية يثمن ما أطلق عليه **بنجامين كونستان** أسبقية «حريات المحدثين» على «حريات القدماء»، والذي ربما يكون فيه للحريات السياسية دور أداتي بشكل كبير في تأمين الحريات الأخرى. ثم أقول «حتى لو كان هذا الرأي صحيحًا، فإنه لا يمنعنا من أن نعتبر بعض الحريات السياسية من بين الحريات الأساسية وأن نحميها بأولوية الحرية. ولتخصيص الأولوية لهذه الحريات، فإنها تحتاج فقط إلى أن تكون مهمة بما يكفي كمؤسسة أساسية يعني لتأمين الحريات الأساسية الأخرى... ». لا أقول إن الحريات السياسية أداتية فقط، ولا مكان لها في حياة معظم الناس، وإنما أنصص على أن الحريات السياسية لها قيمة سياسية جوهرية بطريقتين على الأقل: أولًا، في لعب دور مهم أو حتى مهيمن في حياة العديد من المواطنين المشاركين بطريقة أو بأخرى في الحياة السياسية. وثانيًا، عندما تُحترم، تعتبر واحدة من القواعد الاجتماعية الخاصة باحترام ذوات المواطنين، وعلى هذا النحو، وفي أنحاء أخرى، هي خير أولي. انظر الدرس الخامس:6، وكذلك كتاب **نظرية في العدالة** ص 233 وما بعدها، حيث أقول: «بطبيعة الحال، فإن أسس الاستقلالية الذاتية ليست آداتية فقط». ثم، بعد التعليق على دور الحريات السياسية بإيجاز في تعزيز احترام ذوات المواطنين، وأخلقة الحياة المدنية، وممارسة حساسياتنا الأخلاقية والفكرية، وما شابه، أختتم بالقول: «تبيّن [هذه الاعتبارات] أن الحرية المتساوية ليست مجرد أداة». (في هذا المقطع أقول في الحقيقة «تقدير الذات» وليس «احترام الذات» لكنني أدرك الآن، بفضل **ديفيد ساخس**، أن تقدير الذات واحترام الذات فكرتين مختلفتين. كان عليّ أن أختار مصطلحًا واحدًا مناسبًا وأتمسك به، وإن يكن أسلوبًا ملعونًا). لا أقصد أن أتخذ موقفًا مما ينبغي أن تكون ملامح الفضاء السياسي العمومي التي يفترضها دور الشعب. فتلك مسألة تنتمي إلى اتفاق دستوري، على معنى التسلسل المتكون من أربع مراحل، وأعتقد أن ذلك لا يثير إشكالًا.

أبدأ بمعنى العبارة التي ترد بالخط المائل في حدود نهاية الاقتباس الأول. يقول **هابرماس** أن عبارة «منذ البداية» تعني قبل تشكل كل إرادة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما يقوله غير دقيق بالنسبة لنظرية العدالة إنصافًا لهذا السبب. ومن وجهة نظر المواطنين في الثقافة الخلفية، افترضت أنه في مرحلة المؤتمر الدستوري، بعد اختيار مبادئ العدالة في الوضع البدئي، نتبنى دستورًا مشفوعًا بشرعة حقوق وأحكام أخرى، يقيد تشريع الأغلبية فيما يتعلق بما يثقل كاهل مثل هذه الحريات الأساسية على غرار حرية الضمير وحرية التعبير وحرية التفكير. ومن ثم يُقيد السيادة الشعبية كما يُعبّر عنها في السلطة التشريعية. ولا ننظر في نظرية العدالة إنصافًا إلى هذه الحريات الأساسية على نحو ما هي عليه في مجال سياسي مسبق، وبالمثل لا يمكن أن ننظر للقيم غير العمومية على نحو ما هي عليه في مذهب شمولي (كما هو الحال في الحدسية العقلانية أو في نظرية القانون الطبيعي)، على أنها سابقة أنطولوجيًا، وبالتالي سابقة عن القيم السياسية. لا شك أن بعض المواطنين يتبنون مثل هذا الرأي، وتلك مسألة أخرى. إنه ليس جزءًا من نظرية العدالة إنصافًا. ويسمح هذا التصور - ولا يفرض ذلك فرضًا - بتضمين الحريات الأساسية في الدستور وحمايتها كحقوق دستورية على أساس مداولات المواطنين وأحكامهم مع مرور الزمن. إن إقرار دستور يقيد قاعدة الأغلبية لا يجب أن يكون سابقًا لإرادة الشعب، وبهذه الطريقة لا يجب أن يعبر عن تقييد خارجي للسيادة الشعبية. إنها إرادة الشعب المعبر عنها في الإجراءات الديمقراطية مثل المصادقة على الدستور وسن التعديلات. ويزداد الأمر وضوحًا بمجرد أن نرى التسلسل المتكون من أربع مراحل كإطار ضمن جهاز التمثيل لتنظيم أحكامنا السياسية كمواطنين.

وقد يتضح بشكل أكبر من خلال التمييز بين السياسة الدستورية والسياسة العادية، كما عاينت ذلك في الدرس السادس: 6 [1] ونفترض فكرة وجود ديمقراطية

(1) استفدت في هذا الصدد من كتاب **بروس أكرمان** السديد (*We The people, Volume I: Foundations*) Cambridge: Harvard University Press, 1991 ومع ذلك، يمكن أن يكون تصور الديمقراطية الدستورية ثنائيًا بالمعنى العام للنص أعلاه من دون إقرار إحساس **أكرمان** الأكثر تحديدًا بالثنائية والذي يسمح بـ«تعديلات هيكلية» للدستور خارج إجراءات التعديل الرسمي للمادة الخامسة. قد يكون لتحول سياسي مثل الصفقة الجديدة تأثير مهم في تغيير تفسيرات القضاة السائدة للدستور على سبيل المثال، ولكن، مرة أخرى، التعديلات شيء آخر. كما =

دستورية ثنائية عند **جون لوك**: إنها تُميِّز السلطة التأسيسية للشعب في صياغة الدستور والمصادقة عليه وتعديله عن السلطة العادية للمشرعين والمسؤولين التنفيذيين في السياسة اليومية؛ كما أنها تُميِّز القانون الأعلى للشعب عن القانون العادي للهيئات التشريعية (ص 231 وما بعدها). لا مجال للسيادة البرلمانية. إن الفترات الثلاث الأكثر ابتكارًا في تاريخ الولايات المتحدة الدستوري هي، دعنا نقول، لحظة التأسيس 1787 ـ 91، إعادة الإعمار، وبصورة أخرى، الصفقة الجديدة New Deal[1]. ولقد اتسعت رقعة النقاشات السياسية الأساسية في مختلف تلك الفترات. وهي تقدم ثلاثة أمثلة على أنه عندما أكد الناخبون التغييرات الدستورية التي تم اقتراحها وشجعوها، قبلت في النهاية. ويقينًا تظهر هذه الحالات أن الحماية الدستورية للحقوق الأساسية ليست سابقة عما يسميه **هابرماس** تشكيل الإرادة. ويكفي أن نذكر وعد **جيمس ماديسون** للمناهضين للفيدرالية بتوجيه شرعة تتضمن حقوقهم إلى الكونغرس من حزيران/ يونيو إلى أيلول/ سبتمبر من عام 1789؛ قبل المصادقة على الدستور[2].

يتلاءم التسلسل المتكون من أربع مراحل مع فكرة أن حريات المحدثين تخضع للإرادة التأسيسية للشعب. ومن خلال هذا التسلسل، فإن الناس ـ أو بعبارة أوفى ـ هؤلاء المواطنين، إن كانوا ممن يؤيدون نظرية العدالة إنصافًا، هم الذين سيصدرون الحكم في مرحلة المؤتمر الدستوري. وأعتقد أن **هابرماس** يتصور أن حريات المحدثين، من وجهة نظري، هي بمنزلة نوع من القانون الطبيعي، وبالتالي،

= أنني لا أقبل تمييزه بين النزعة الثنائية والنزعة التأسيسية في الحقوق (كما يفهمهما). وهو يعتقد أن الثنائية تفترض أن أي تعديل وفقًا لإجراءات المادة الخامسة يكون صحيحًا دستوريًا. وهو ما لا تقول به النزعة التأسيسية في الحقوق. ص 238 وما بعدها. أما أنا فأقول عكس ذلك. ليس في واردي مناقشة هذه المسائل، وإنما أريد فقط التركيز على ما يثير اهتمام **هابرماس**. للمزيد انظر **فريمان** في «Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution», *Philosophy and Public Affairs* 21 (Winter 1992): 3 -4 2 ; and Fleming, «Constructing the Substantive Constitution», *Texas Law Review* 72 (December 1993): 211 -304 ; 287n380, 290n400. أنا ممتن **لفليمينغ** Fleming لنصحه ومراسلاته القيمة التي توضح هذه المسائل، والتي استفدت منها الكثير.

(1) أقتفي هاهنا أثر **أكرمان**.

(2) Stanley Elkins and Eric McKittrick, *The Age of Federalism* (New York: Oxford, 1993), pp. 58 - 75.

كما في تفسير **كانط**، فهي أفكار أساسية خارجية، وبالتالي تفرض قيودًا على إرادة الشعب العامة[1]. فنظرية العدالة إنصافًا تصور سياسي للعدالة، وفي حين أنها ليست تصورًا أخلاقيًا، فهي ليست صيغة من نظرية القانون الطبيعي. وهي لا تنفي ولا تؤكد أي وجهة نظر من هذا القبيل. لقد لاحظت ببساطة في ردّي أنه من خلال هذا التصور السياسي للعدالة، لا تفرض حريات المحدثين قيودًا مسبقة على إرادة الشعب كما يعترض عليها **هابرماس**[2].

وإن صدق ذلك، فهذا معناه أن **هابرماس** لا يعترض على نظرية العدالة إنصافًا، ولكنه يرفض الدستور الذي يعتقد أنها تقود إليه، والذي أعتقد أنه قد يؤمّن كلًا من حريات القدامى وحريات المحدثين. قد يفترض أنه بما أن الأفكار التوضيحية المستخدمة في كتاب **نظرية في العدالة**، الفصل الرابع، مأخوذة من دستور الولايات المتحدة، فإن الدستور الذي تسوغه نظرية العدالة إنصافًا يشبهه؛ وبالتالي يجب أن يكون عرضة للاعتراضات ذاتها. ومع ذلك، نحن (أنا و**هابرماس**) لا نناقش عدالة دستور الولايات المتحدة في حد ذاته، بل بالأحرى ما إذا كانت نظرية العدالة إنصافًا تسمح بالسيادة الشعبية التي يُكرّسها وتتسق معها. ذلك ما ألح عليه. ومثلما كانت له اعتراضاته فلدي أيضًا اعتراضات تجد أساسها (بالنسبة لي) في مبدأي العدالة على تسويغ دستورنا القائم وبنيتنا الأساسية للمجتمع كنظام للتعاون الاجتماعي. وأذكر ثلاثة اعتراضات: يفشل النظام القائم بشكل مؤسف في التمويل العمومي للانتخابات السياسية، مما يؤدي إلى اختلال خطير في الحريات السياسية المنصفة. فهو يسمح بتوزيع متفاوت جدًا للدخل والثروة بما يُقوّض بشكل خطير الفرص

---

(1) يذكرني إلى جانب **كانط** كمنظرين للقانون الطبيعي FG 11.

(2) هذا يتفق مع وجهة نظر **مايكلمان** في مقاله
«Law's Republic», *The Yale Law Journal* 97 (July 1988): 1493-1537, pp. 1499f.
عندما يقول: «أفهم الدستور الأميركي - كما هو واضح في النظرية الدستورية الأكاديمية، وفي الممارسة المهنية للمحامين والقضاة، وفي الفهم الذاتي العادي للأميركيين عمومًا - انطلاقًا من مقدمتين بشأن الحرية السياسية: أولًا، إن الشعب الأميركي يتمتع سياسيًا بالحرية إلى درجة أنه يحكم نفسه بنفسه بشكل جماعي، وثانيًا، إن الشعب الأميركي يتمتع سياسيًا بالحرية من حيث أنه محكوم بقوانين وليس بأشخاص، وأنا أعتبر أن أي مشارك جدي أو غير مخرب في الجدل الدستوري الأميركي ليس له مطلق الحرية في رفض أي من هاتين الطائفتين من الاعتقاد، فأنا أعتبر العلاقة بينهما علاقة معضلة، وبالتالي كانت دائمًا موضع جدل لا نهاية له».

المنصفة في التعليم والعمل، ويترتب على ذلك كله تقويض المساواة الاقتصادية والاجتماعية، ويُقصي أيضًا الأحكام المتعلقة بالأساسيات الدستورية مثل الرعاية الصحية للعديد من غير المؤمّن عليهم. ومع ذلك، فإن هذه المسائل الملحة لا تهم الموضوعات الفلسفية التي يثيرها **هابرماس**، مثل جهاز الوضع البدئي وعلاقته بنظرية النقاش، ومبدأي العدالة والتسلسل المتكون من أربع مراحل، والعلاقة بين حريات القدامى وحريات المحدثين.

قد يثبت **هابرماس** أفكارًا مشابهة إلى حد ما لأفكار **جيفرسون**، التي يبدو وكأن هذه المسألة أربكتها. ففي رسالته إلى **صامويل كرشفال** Samuel Kercheval من عام 1816، يناقش **جيفرسون** Jefferson أفكاره من أجل إصلاح دستور ولاية فرجينيا ويضع عناصر نظام الأجنحة، الذي يُقسِّم المقاطعات إلى أجنحة صغيرة بحيث يمكن لجميع المواطنين الحضور والتعبير عن رأيهم في المسائل على مستوى الجناح، ومن ثم على مستوى المقاطعة فالمستويات العليا. ومن المقرر أن توفر هذه الأجنحة، بالإضافة إلى نوع من التراتبية في التشاور، الفضاء العمومي الضروري للأشخاص للتعبير عن أنفسهم كمواطنين متساوين، وهو بند يفتقر إليه دستوري فرجينيا والولايات المتحدة الأميركية. أذكر أن **جيفرسون** (في هذه الرسالة أيضًا) يقترح عقد مؤتمر دستوري كل تسعة عشر أو عشرين عامًا، بحيث يمكن لكل جيل اختيار دستور خاص به، ولا تكون للأجيال السابقة أي حقوق في هذا الصدد[1]. وإذ أذكر آراء **جيفرسون** فقط لأنها قد تلقي الضوء على ملاحظة

---

(1) *Thomas Jefferson: Writings*, Merrill Peterson, ed. (New York: Viking, 1984), pp. 1399f. and 1401f

انظر أيضًا رسالته إلى **جيمس ماديسون** James Madison، في 6 أيلول/ سبتمبر 1789، حيث يقول إن «الأرض حق ينتفع به من هم على قيد الحياة، ولا حقوق ولا قدرات للموتى للانتفاع به» (المرجع نفسه، ص 959). لا يستطيع جيل من البشر أن يرتبط بآخر. وفي هذا السياق، تشير **حنة أرندت** Hannah Arendt إلى أن الحيرة يتعذر تجاوزها فيما يبدو لروح ثورية تسعى إلى إقامة نظام دستوري. حيرة تتمثل في كيفية استيعاب روح ثورية داخل نظام دائم. كما تفترض أن عداء **جيفرسون** لأولئك الذين ينظرون إلى الدساتير بتقديس لا يخلو من تظاهر بالورع ينبع من الشعور بالغضب من الظلم، إذ يعتقد بأن جيله وحده القادر على أن «يبدأ العالم من جديد»، وهي عبارة وردت في كتاب **توماس باين** Thomas Paine Common Sense

انظر كتاب **حنة أرندت**

On Revolution (New York: Viking, 1963), p. 235.

ومع ذلك، فإن هذا الشعور بالظلم في غير محله تمامًا ولا يمكن تفهمه البتة. (قد أقضي حياتي أيضًا =

هابرماس حول إعادة إحياء جذوة الديمقراطية الراديكالية في مجتمع عادل.

وأرى أيضًا أن التصور الأنسب للدستور ليس مسألة ينبغي تسويتها بوفقًا لاعتبارات الفلسفة السياسية وحدها، بل يحتاج إلى تمثل نطاق المؤسسات السياسية والاجتماعية وحدودها وآلية اشتغالها بفعالية. وهذه أمور تتوقف على التاريخ وكيفية ترتيب المؤسسات. وبطبيعة الحال هنا ينطبق مفهوم الحقيقة. وسأعود إلى مسألة صياغة الدستور في الفقرة 4. 3.

الفقرة الرابعة: جذور الحريات

1. يرتبط الجزء الأول من اعتراض **هابرماس** على الحريات الذي تناولته في الفقرة 3 بالملخص الموجز[1] الذي أورده قبيل نهاية انتقاداته، والذي تعلق بما يسميه العلاقة الجدلية بين الاستقلالية الذاتية العامة والاستقلالية الذاتية الخاصة (130 ـ 31). استكمل ردي من خلال مناقشة هذا الملخص، والذي يشمل عبارات من الحجة المركزية لكتاب **الوقائع والمعايير** FG[2]، التي تُعطى الأجزاء الأساسية منها بشكل رئيس في الفصلين 4ـ3 من هذا العمل. كما استعيدت في الفصل 9، وكذلك في «الملاحظات الختامية»[3]. لهذا السبب، أبدأ بمراجعة بعض الملاحظات من هذه الأخيرة في إطار استكمال ردي على اعتراضه على ما يشير إليه بالليبرالية كمذهب تاريخي[4].

= أنتحب لأنني لم أكن **كانط** أو **شكسبير** أو **موزارت**). أما بالنسبة إلى الحيرة بشأن إيجاد فضاء سياسي عمومي مناسب لإعطاء مجال للاستقلالية الذاتية السياسية للشعب، أعتقد، كما جاء في المتن أعلاه، أن المسألة تتعلق بمشروع الدستور. إن أي شعور بالحيرة يتعذر تجاوزه أمر خادع، وليس لأن **أرندت** تعترض عليه.

(1) يبدأ الملخص بعبارة «**نظرية في العدالة**» (130) وينتهي بالكلمات: «في السياق الحاضر» (131).

(2) David Rasmussen's review in *Philosophy and Social Criticism*, 20, no. 4 (1994): 21-44, p. 41.

(3) تمت إضافة «الملاحظات الختامية» (بتاريخ 1 أيلول/ سبتمبر 1993) إلى طبعة لاحقة (*Auflage*) من FG 661 ـ 80. ترجمها **ريهج** Rehg ونشرت في **الفلسفة والنقد الاجتماعي**، 20، عدد.4 (تشرين الأول/ أكتوبر 1994): 50ـ135. *Philosophy and Social Criticism* أشكر **راسموسن** Rasmussen على إرساله لي صفحة تثبت ذلك.

(4) أشير إلى ترجمة **ريهج** Rehg للملاحظات الختامية حسب الجزء ورقم الفقرة. يَرد المقطع الرئيس الذي يلخص الحجة المركزية في الجزء الثالث. وفيه ثماني فقرات: تعرض الأربع الأولى منها الحجة =

يعتقد **هابرماس** أنه طوال تاريخ الفلسفة السياسية، فشل كلٌّ من الليبراليين والجمهورانيين المدنيين في فهم العلاقة الداخلية بين الاستقلالية الذاتية العامة والاستقلالية الذاتية الخاصة. من ذلك مثلًا أن بعض المفكرين الليبراليين يدّعون عادةً أن مثل هذا الاستقلالية الذاتية، كما حددتها حريات المحدثين، تقوم على حقوق الإنسان، كالحق في الحياة، والحرية، والملكية (الخاصة[1])، وعلى قاعدة قانونية «غُفلة»[2]. ومن ناحية أخرى، تُستمد استقلالية المواطنين الذاتية (السياسية) العامة من مبدأ السيادة الشعبية ويعبر عنها في القانون الديمقراطي. ويُعتقد في التقاليد الفلسفية، أن العلاقات بين هذين النوعين من الاستقلالية الذاتية تتميز «بالمنافسة غير المحسومة» («الملاحظات الختامية» III: 1).

ويتجلى هذا الخطأ في حقيقة أنه منذ القرن التاسع عشر، تذرعت الليبرالية بالخطر الكبير المتمثل في استبداد حكم الأغلبية، وافترضت ببساطة أولوية حقوق الإنسان كقيود على السيادة الشعبية. ومن جهتها، منحت الجمهورانية المدنية في تقليد **أرسطو** أولوية حريات القدامى على حريات المحدثين. وخلافًا **لجون لوك وكانط**، ينفي **هابرماس** أن تكون حقوق المحدثين حقوقًا أخلاقية سواءً كانت مبنية على القانون الطبيعي أو على تصور أخلاقي مثل الأمر القطعي. ويدعي أن الليبرالية، من خلال تأسيس تلك الحقوق على الأخلاق، تُخضع النظام القانوني إلى أساس خارجي، مما يضع قيودًا على القانون الديمقراطي الشرعي؛ في حين تؤسس وجهتي نظر **روسو** والجمهورانية المدنية حريات القدامى على القيم الأخلاقية لمجتمع معين وعلى أخلاقيات الخير العام، وتجذير تلك الحريات في صلب قيم محددة وضيّقة.

ينتقل **هابرماس** بين ما يعتبره خطأين، ويرى أن حريات الاستقلالية الذاتية

= المركزية، في حين تتعلق الأربع الموالية بالرد على اثنين من النقاد هما **أوتفريد هوف** Otfried Hoffe **ولارمور** Larmore حيث خصص فقرتين لكل منهما تواليًا.

(1) أدرج هذا لأن نظرية العدالة إنصافًا لا تتضمن الحق في ملكية وسائل الإنتاج؛ انظر كتاب **نظرية في العدالة** 270_74.

(2) المصطلح مترجم عن الأصل الألماني، «eine anonyme *Herrschaft der Gesetze*» والذي يعني قاعدة قانونية في حد ذاتها. بمعنى، غُفلة أو غير معروفة (في الاقتصاد يمكن أن يعني البضائع التي تفتقر إلى اسم العلامة التجارية)؛ ليس قانون مَلك أو هيئة تشريعية.

العامة وحريات الاستقلالية الذاتية الخاصة «تشترك في الأصل» و«تتساوى في القيمة»، من دون أن تسبق هذه تلك أو أن تفرض نفسها على الأخرى (FG 135). وتتمثل المسألة الأساسية في هذا الصدد في أن العلاقة الداخلية بين الاستقلالية الذاتية العامة والاستقلالية الذاتية الخاصة، وقد سعى كلٌّ من **كانط** و**روسو** إلى صياغته ولكنهما فشلا في التعبير عنها، تلغي المنافسة غير المحسومة بين صيغتي الاستقلالية الذاتية. فبمجرد فهم العلاقة الداخلية بينهما، ندرك أن كلًا منهما تفترض الأخرى (130): فإذا ما توفرت لنا صيغة من الاستقلالية الذاتية، كان معنى ذلك أنه تتوفر لنا الصيغة الثانية ـ ولسنا في حاجة إلى فرضها. يجب أن يسود تصور نظرية النقاش للديمقراطية وأن يتحقق التناغم والتوازن بين صيغتي الاستقلالية[1].

لا يشكك **هابرماس** في أنه يمكن تسويغ حقوق الإنسان كحقوق أخلاقية. وتتمثل وجهة نظره في أنه بمجرد اعتبارها تنتمي إلى القانون الوضعي، والذي يكون دائمًا قسريًا ومقبولًا من قبل سلطة الدولة، لا يمكن فرضها من قبل فاعلية خارجة عن الهيئة التشريعية لنظام ديمقراطي. وهذا صحيح بالتأكيد: لنفترض (نتخيل بشكل كبير) أن مستشار بروسيا في أيام **كانط**، بدعم من الملك، سعى إلى التأكد من أن جميع القوانين التي تم سنّها تتفق مع مبدأ **كانط** في العقد الاجتماعي[2]. إذا كان الأمر كذلك، فسيتفق معهما المواطنون الأحرار والمتساوون بعد تروّ مستحق. ورغم أن المواطنين لا يناقشون بحرية هذه القوانين ولا يصوتون عليها أو لا يسنوها، إلا أنهم ليسوا مستقلين ذاتيًا من الناحية السياسية ولا يمكن لهم أن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم كذلك. ومن ناحية أخرى، يقول **هابرماس** إنه حتى الشعب الديمقراطي كمشرع سيادي، ومستقل ذاتيًا بالكامل سياسيًا، يجب ألا يسن أي شيء ينتهك حقوق الإنسان هذه. وهنا يعتقد أن الليبرالية تواجه معضلة («الملاحظات الختامية» III.2)، لطالما أخفت الفلسفة السياسية في حلّها ويضع

---

(1) الفقرات الثلاث السابقة تقدم تفسيرًا لما جاء في «الملاحظات الختامية» III.1، انظر أيضًا FG 129-35 491ff.

(2) Metaphysics of Morals, Doctrine of Rights, sects. 47, 52, and Remark D in the general remarks after sect. 49 ; and «Theory and Practice», Akademie Edition VIII: 2 89f., 297f.

الحريات في منافسة غير محسومة. وتتمثل المعضلة المفترضة، في تقديري، في أنه في حين لا يمكن فرض حقوق الإنسان من الخارج على ممارسة الاستقلالية الذاتية العامة في نظام ديمقراطي، إلا أن هذه الاستقلالية الذاتية ـ مهما تكن عظيمة ـ لا يمكن أن تنتهك هذه الحقوق بشكل مشروع من خلال قوانينه («الملاحظات الختامية» III.2).

2. سأدافع ببساطة عن الليبرالية كما أفهمها ضد ما ذهب إليه **هابرماس**. وهكذا، فإنني أنفي أولًا، أن تكون الليبرالية تضع الاستقلالية الذاتية السياسية والاستقلالية الذاتية الخاصة في منافسة غير محسومة. وثانيًا، إن معضلة الليبرالية المفترضة التي يقال إن علينا مواجهتها ليست معضلة حقيقية، لأن المقترحين وجيهين تمامًا؛ وثالثًا، أعتقد أن الليبرالية تُفَسَّرُ بشكل صحيح، كما آمل ذلك في نظرية العدالة إنصافًا وفي مذاهب ليبرالية أخرى تعود إلى **لوك**، فالاستقلالية الذاتية العامة والاستقلالية الذاتية الخاصة تشتركان في الأصل وتتساويان في القيمة (حسب تعبير **هابرماس**)، من دون أن تفرض إحداهما نفسها على الأخرى خارجيًا. وأبدأ بالأخيرة.

أنظر في ثلاثة أوجه تشابه بين نظرية العدالة إنصافًا ووجهة نظر **هابرماس** لكي أوضح أنه في الليبرالية، متى فُسِّرت بشكل صحيح، تشترك الاستقلالية الذاتية العامة والاستقلالية الذاتية الخاصة في الأصل وتتساويان في القيمة. إنهما تبيّنان، في اعتقادي، أن نظرية العدالة إنصافًا مثلها مثل وجهات النظر الليبرالية الأخرى تدرك ما يسميه بالعلاقة الداخلية، أو الافتراض المتبادل، بين حريات القدامى وحريات المحدثين مثلما تدرك نظريته ذلك. أبدأ بالجملة التي يختتم بها الفقرة الأولى من الملخص[1] حيث يقول: «والسؤال الأساسي الذي يطرح نفسه إذن هو: ما هي الحقوق التي يجب أن يتفق عليها الأشخاص الأحرار والمتساوون بشكل متبادل إذا كانوا يرغبون في تنظيم تعايشهم بالوسائل المشروعة التي يفترضها القانون الوضعي والقسري» (130)؟

(1) هذه الجملة تشبه جملة وردت في «الملاحظات الختامية» II: 3.2: «يمكن إعادة صياغة المسألة الرئيسة في القانون الطبيعي الحديث في ظل مقدمات نظرية نقاش جديدة: ما هي الحقوق التي يجب على المواطنين أن يتنازلوا عنها لبعضهم البعض إذا قرروا أن يكونوا إراديًا جمعية من الفروع القانونية وتنظيم حياتهم بطريقة شرعية عن طريق القانون الوضعي؟».

يتخذ **هابرماس** من هذا السؤال نقطة انطلاق لتفسيره لفهم الديمقراطية لذاتها (FG 109).

أليست هذه العبارة متشابهة، وإن لم تكن متطابقة تمامًا، لما يحدث في المجتمع المدني عندما يناقش المواطنون ويقبلون (بالنسبة لمن يفعلون ذلك) مزايا الوضع البدئي واختيار المبادئ التي يفترضها؟[1] هل لا يختار الشركاء كمؤتمنين على المواطنين مبادئ العدالة لتحديد نظام الحريات (الأساسية) التي تحمي المصالح الأساسية للمواطنين وتعززها ثم يتنازلون عن بعضها لصالح البعض الآخر؟ وهنا أيضًا، تشترك حريات القدامى وحريات المحدثين في الأصل وتتساوى في القيمة، من دون أن تتفوق هذه على تلك. تُمنح حريات صيغتي الاستقلالية الذاتية العامة والخاصة جنبًا إلى جنب ولا أساس لها في المبدأ الأول للعدالة. هذه الحريات تشترك في الأصل لسبب إضافي هو أن نوعي الحرية متجذران في واحدة من هاتين الملكتين الأخلاقيتين أو كليهما، على التوالي، بمعنى ملكة الإحساس بالعدالة وملكة بلورة تصور للخير. وكما رأينا سابقًا، فإن الملكتين غير مصنفتين وتمثل كلتاهما أحد الوجوه الأساسية للتصور السياسي للشخص، حيث تكون لكل ملكة مصلحتها العليا التي تخصها[2].

3. ويوجد تشابه آخر في نظرية العدالة إنصافًا يتمثل في أن لها بناءً يتكون كما هو الحال في نظرية **هابرماس**[3]. ويتمثل هذا التشابه في أن الأشخاص في المجتمع المدني الذين يقبلون نظرية العدالة إنصافًا يستخدمون الوضع البدئي كجهاز للتمثيل لتحديد حقوق المواطنين الذين يعترفون على نحو متبادل بأنهم متساوون

---

(1) كما رأينا، إنها مسألة مهمة أن نعرف أين تدور هذه المناقشات. في نظرية العدالة إنصافًا، تدور بين المواطنين في المجتمع المدني - بين وجهات نظرنا. أفترض أن الشيء ذاته يقول به **هابرماس**.

(2) هناك مصلحة ثالثة عليا من خلال تصور محدد للخير الذي يبلوره الأشخاص في أي وقت. ولكن بما أن هذه المصلحة تخضع للمصالح العليا للملكتين الأخلاقيتين، وبالتالي يجب أن يكونوا متعقلين وعقلانيين، لن أتوسع أكثر هنا في مناقشة هذه النقطة.

(3) فكرة بناء على مرحلتين ضمنية في ملخص الحجة (129-30)، ويتم وصفها بإيجاز باستخدام هذه العبارة:

«Reconstruktion eine zweistufige».

«إعادة البناء على مرحلتين». («الملاحظات الختامية» III: 8) لا أعرف فيما يختلف البناء عن إعادة البناء. وعما إذا كان مهمًا هنا؟

وأن حقوقهم يجب أن يضمنها نظام ديمقراطي. ثم، متى صار مبدأي العدالة في متناولنا (مع التركيز على المبدأ الأول)، فإننا نتحول (وفقًا للتسلسل المتكون من أربع مراحل) (الفقرة 3.2) إلى مندوبين في مؤتمر دستوري. وعند هذه النقطة فقط كما في نظرية **هابرماس**، «نمضي قدمًا في اتجاه الضبط الدستوري لسلطة الدولة المفترضة» («الملاحظات الختامية» 8 :III). ففي نظرية العدالة إنصافًا، نتبنى في تفكيرنا وممارستنا المترتبة عنه دستورًا، كما قلت، قد يتضمن وقد لا يتضمن الحريات الأساسية، وبالتالي يخضع التشريعات البرلمانية لبعض القيود الدستورية كإحدى طرق ضبط وتنظيم سلطة الدولة المفترضة، ويفترض أن تتضمن نظرية العدالة إنصافًا هذه السلطة، لأننا منذ البداية (الفقرة 1) نتعامل مع المبادئ والمثل العليا التي تصلح للبنية الأساسية للمجتمع والمؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسة، التي توجد فعلًا في صيغة ما.

بينما يقول **هابرماس** إن الحقوق الليبرالية ليست أصلية في نظريته، بل تنشأ عن تحول في الحريات المتنازل عنها بشكل متبادل («الملاحظات الختامية» 8 :III)، يبين السياق أنه يشير إلى الحقوق ضد الدولة التي تتخذ شكل الحقوق المضمنة في الدستور: كشرعة الحقوق الأميركية أو الدستور الألماني مثلًا. إنه لا يناقش في البداية حقوق الأفراد التي يتنازلون عنها بشكل متبادل في خطوته الأولى[1]. هذه الحقوق الأخيرة أصلية بمعنى أننا نبدأ منها، تمامًا كما نقول إن الحقوق الأساسية التي يشملها المبدأ الأول من العدالة أصلية. ويمكن أن نحيل على الحريات الأساسية التي يشملها هذان المبدآن، إلى جانب وجهة النظر التي تتعلق بآلية اشتغال الهيئات التشريعية والمؤسسات الاجتماعية، كأسباب لتضمين تلك الحريات في دستور مكتوب في مؤتمر دستوري؛ أو، بعبارات **هابرماس**، قد تشهد تحولًا هي أيضًا. إن الحريات الأساسية (كما يقول شأنها شأن الحقوق المتنازل عنها في البداية) أصلية (بالمعنى الذي يفهمه)، لكن القيود المفروضة على التشريعات ليست كذلك. ولا يشكك **هابرماس** في أن هذه الحريات قد تكون مرتبطة بشكل مناسب بالنظام الأخلاقي للحقوق. وإنما، تتمثل وجهة نظره (اتفق

---

(1) أنا مدين **لمكّارثي** في فهم هذه النقطة.

معه في ذلك) في أن تبيّن حقيقة هذه العلاقة في حد ذاته ليس كافيًا في مجتمع ديمقراطي لإضفاء الشرعية على إنفاذ تلك الحريات شأنها في ذلك شأن القوانين. كما أنه لن يشكك في أن الاعتقاد المعقول للمواطنين في تلك العلاقة هو من بين الأسباب الوجيهة للدعوة إلى سن بعض الحقوق الخاصة في النقاش الديمقراطي.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن نظرية **هابرماس** لا تختلف عن نظرية العدالة إنصافًا أو عن وجهة نظر **فرانك مايكلمان**، الذي يعتبره جمهورانيًا مدنيًا، أو في الواقع عن العديد من صيغ الليبرالية الأخرى. وتتفق كلٌّ من وجهة نظره ووجهة نظرنا (مع الكثير من المبادئ الدستورية الأميركية) حول اعتبار مسألة تضمين حريات المحدثين في الدستور، مسألة يجب أن تقررها السلطة التأسيسية لشعب ديمقراطي[1]، وهذا توجه معروف في المذهب الدستوراني الذي ينهل من **جورج لاوسون** *George Lawson* عبر **لوك**[2]. وأعتقد أن وجهة نظر **هابرماس** حول الليبرالية لا تتناسب مع هذا التقليد التاريخي.

علاوة على ذلك، فإن المسألة الأكثر أهمية حقًا، كما وردت في الفقرة 3، تتمثل فيما إذا كانت هذه الحريات ستكون مضمونة ومحمية بشكل أفضل إذا ما ضُمنت في دستور. وهذه المسألة هي واحدة من المسائل التي تتعلق بمشروع الدستور. وبطبيعة الحال، يفترض حلها مبادئ الحق والعدالة، ولكنها تتطلب أيضًا دراسة تاريخية وفهمًا لآلية اشتغال المؤسسات الديمقراطية في ظل ظروف تاريخية وثقافية واجتماعية معينة. ويعتبر هذا في نظرية العدالة إنصافًا التقييم الذي يجب

---

(1) حول وجهة نظر **لوك** بشأن سلطة الشعب التأسيسية، انظر
Second Treatise: 134,141.
قد أضيف أن هذا يناسب المبدأ الفيدرالي للشعب. انظر تحليل **جوردون وود** Gordon Wood الرائع في
The Creation of the American Republic, 1776-1787 (New York: Norton, 1969);
وتقدم فصول الكتاب 7ـ9 و13 جزءًا مهمًا حول هذه الصورة.

(2) حول هذا انظر
Julian Franklin, *Sovereignty of the People* (New York: Cambridge University Press, 1978),
حيث يقتفي أثر وجهة نظر **لوك** في **الرسالة الثانية** حتى رسالة **لاوسون** Lawson في خمسينيات القرن السابع عشر (1650).

أن يتم في مؤتمر دستوري على أساس الإيجابيات والسلبيات التي تفترضها وجهة النظر هذه. تتوقف الاختلافات في الرأي هنا بشكل كبير على كيفية تقييمنا للأدلة التاريخية لفعالية الحماية الدستورية وما إذا كانت لها عيوب تخصها، مثل العواقب الوخيمة على الديمقراطية نفسها. ومع ذلك، قد يثر تقييد التشريعات وفحص الأدلة والحالات التاريخية والفكر السياسي والاجتماعي الإعجاب للوهلة الأولى إلا أن ذلك كله قد يوحي بغير ذلك. وتتمثل النقطة الأساسية في أن مشروع الدستور ليس مسألة يجب تسويتها فقط بتصور فلسفي للديمقراطية ـ الليبرالية أو نظرية النقاش أو أي دراسة أخرى ـ ولا عن طريق الدراسة السياسية والاجتماعية وحدها ـ في غياب تفحص الحالات واحدة بواحدة مع الأخذ بعين الاعتبار التاريخ السياسي الخاص والثقافة الديمقراطية للمجتمع المعني. لذا فأنا أصر على أنه في الليبرالية (وفي نظرية **هابرماس** كذلك) لا توجد منافسة غير محسومة بين حريات القدامى وحريات المحدثين، وإنما تتعلق المسألة بتقييم الأدلة بطريقة أو بأخرى. وتنضاف إلى الحالة ذات الأربعة أضلع مسألة (الذي تمت مناقشته في **نظرية في العدالة**) ديمقراطية الملكية الخاصة مقابل الاشتراكية الليبرالية (**نظرية في العدالة** 270 ـ 274).

إنني أنفي، إذن، أن تضع الليبرالية الاستقلالية الذاتية السياسية والاستقلالية الذاتية الخاصة في منافسة غير محسومة. وتلك هي أطروحتي الأولى. أما الثانية فتتمثل في أن المعضلة الليبرالية التي يفترض أن تواجهها هي معضلة حقيقية، لأن المقترحَين، كما قلت، وجيهان. وقد يقول أحدهم: لا يمكن فرض أي قانون أخلاقي على شعب ديمقراطي ذي سيادة؛ ويقول آخر: لا يجوز من زاوية نظر العدالة لشعب ذي سيادة (ولكن يجوز له من زاوية نظر الشرعية)[1] أن يسنَّ أي قانون ينتهك تلك الحقوق. وتُعبِّر هذه التصريحات ببساطة عن خطر على العدالة السياسية لكل نظام سواءً كان ديمقراطيًا أو غير ذلك؛ لأنه لا توجد مؤسسة إنسانية ـ سياسية أو اجتماعية، أو قضائية أو كنسية ـ يمكنها أن تضمن أن القوانين المشروعة (أو العادلة) هي التي تقرر دائمًا وأن الحقوق العادلة هي التي تحترم دائمًا. وإضافة إلى ذلك: يقينًا، ولا يمكن التشكيك في ذلك البتة، يمكن لشخص واحد أن يتخّذ

(1) المشروعية لا تمنع الانحراف بشأن هذا؛ انظر الفقرة 5 أدناه.

موقفًا بمفرده فيقول، وهو محق في ذلك، إن القانون والنظام سيئان وغير عادلين. لا حاجة إلى أي مذهب بعينه يؤكد الاشتراك في الأصل والتساوي في القيمة لصيغتي الاستقلالية الذاتية لشرح هذه الحقيقة. من الصعب تصديق أن هذا الأمر كان غائبا عن أذهان جميع المنظرين الليبراليين والجمهورانيين المدنيين. ويتعلق الأمر بالسؤال القديم حول أفضل السبل لتوحيد السلطة والقانون لتحقيق العدالة.

4. أما التشابه الثالث بين نظرية العدالة إنصافًا والفكرة القائلة بأن الاستقلالية الذاتية العامة والاستقلالية الذاتية الخاصة تشتركان في الأصل وتتساويان في القيمة فيتمثل في التالي: أعتقد أن العلاقة الداخلية بين صيغتي الاستقلالية الذاتية تكمن في نظرية **هابرماس** في الطريقة التي تعيد بها نظرية النقاش بناء شرعية القانون الديمقراطي. أما في نظرية العدالة إنصافًا، فإن بين صيغتي الاستقلالية الذاتية علاقة داخلية أيضًا، بمعنى أن علاقتهما تكمن في الطريقة التي من خلالها يعتبرهما هذا التصور بمنزلة مثلين أعليين. ويعود مصدر نظام الحقوق والحريات الأساسية إلى فكرة المجتمع كنظام منصف من التعاون الاجتماعي، وإلى الممثلن العقلانيين للمواطنين الذين يختارون شروط التعاون في ظروف معقولة. وبينما ينخرط المشاركون في مثل هذا التعاون، يقال إن المواطنين يتمتعون بالملكتين الأخلاقيتين الضروريتين تنضاف إليهما المصالح العليا الثلاث التي تمكنهم من المشاركة في مجتمع متصور على النحو. وتتمثل هاتين الملكتين في القدرة على الإحساس بالعدالة والقدرة على بلورة تصور للخير. وتقترن الأولى بفكرة المعقول ـ القدرة على اقتراح والتصرف بشروط عادلة من التعاون الاجتماعي بافتراض أن الآخرين يفعلون ذلك؛ في حين تقترن الثانية بفكرة العقلاني[1] ـ أي القدرة على بلورة تصور عقلاني ومتماسك للخير لا يمكن متابعته إلا ضمن حدود هذه الشروط المنصفة.

من هنا تكمن الفكرة في ربط الحريات الأساسية بنظام ملائم تمامًا لصنفين من الحريات، وذلك في ست خطوات، أكتفي بالإشارة إليها فيما سيأتي:

أ. تحديد الظروف الاجتماعية المواتية لجميع المواطنين للتطوير الملائم

(1) أذكر هنا أن مفهوم العقلاني هنا أوسع وأعمق من مفهوم العقلاني المستخدم في الوضع البدئي، حيث يكون له معنى أضيق. ليس في واردي تعقب هذا الاختلاف هنا.

والممارسة الكاملة والعليمة للملكتين الأخلاقيتين في الحالتين الأساسيتين (الدرس الثامن:8)[1].

ب. تحديد الحقوق والحريات الضرورية لحماية ممارسة هاتين الملكتين والسماح بها في الحالتين الأساسيتين. وتتعلق الحالة الأولى بتطبيق مبادئ العدالة على البنية الأساسية للمجتمع وسياساتها الاجتماعية. ولا بد من التنصيص هنا على ضرورة الحرية السياسية وحرية التعبير السياسي والتفكير. فيما تتعلق الحالة الثانية بتطبيق العقل التداولي في توجيه سلوك الشخص على مدى حياته كاملة. وبوجه عام، تتداخل هنا حرية الضمير وحرية التفكير مع حرية تكوين الجمعيات (الدرس الثامن: 8).

ج. بما أن قدر الحريات أن تتصارع وليست أيّ واحدة منها مطلقة مقارنة بغيرها، يجب علينا التحقق مما إذا كان يمكن تحقيق النطاق المحوري لكل حرية في وقت واحد في بنية أساسية قابلة للتطبيق (الدرس الثامن: 2). وتتمثل المسألة ها هنا في أننا لا نستطيع أن نقول ببساطة أنها ممكنة: يجب أن تتجلى من خلال تحديد النطاق المحوري لهذه الحريات والطريقة التي يمكن من خلالها التوفيق بينها في مؤسسات قابلة للتطبيق تلبي مبدأي العدالة[2].

د. استخدام طريقتين ـ إحداهما تاريخية والثانية نظرية ـ لإعداد قائمة الحريات الأساسية. وبحسب الطريقة التاريخية، نتطلع إلى دساتير المجتمعات الديمقراطية، ونعدّ قائمة بالحريات المحمية عادة، ونفحص دورها في الديمقراطيات التي نجحت تاريخيًا بشكل جيد. وفي ضوء

(1) هذا يشير إلى «الحريات الأساسية وأولويتها» (1982)، كما هي مضمنة في الدرس الثامن من هذا الكتاب من دون أي تغيير.

(2) هدف كتاب **نظرية في العدالة** إنشاء هذه المؤسسات. حيث يقول في ص 195 إن الهدف من الجزء الثاني (المؤسسات) هو توضيح مضمون مبادئ العدالة من خلال وصف البنية الأساسية للمؤسسات التي تلبيها. إنها تحدد، كما يقول الكتاب، تصورًا سياسيًا قابلًا للتطبيق، وهو تصور يمكن بلورته في إطار مؤسسات فعلية ومصمم للعمل بالنظر إلى ما يمكن أن يتوقع المواطنون معرفته وكيف يمكن توقع تحفيزهم، وقد نوقش هذا الموضوع الأخير في الجزء الثالث. أذكر هذا لأن **هابرماس** يقول في **الحقائق والمعايير** FG، الفصل. 2 .2، كتاب **نظرية في العدالة** يتخلص من هذه المسائل ويتغاضى عنها.

النظرية، نتبيّن أيّ الحريات تكون أكثر أهمية للتطوير الملائم للملكتين الأخلاقيتين وممارستهما طوال حياة كاملة (الدرس الثامن: 1).

هـ. إقحام الخيرات الأولية (التي تشمل الحريات الأساسية والفرص المنصفة) من أجل تحديد تفاصيل مبادئ العدالة بشكل أكبر لجعلها قابلة للتطبيق في ظل الظروف الاجتماعية العادية. إن الحقوق الأساسية، والحريات، والفرص التي نعرفها متساوية، ويجب أن تكون للمواطنين أفضل الوسائل الضرورية لاستخدامها بفعالية. ولكن ما هي هذه الحقوق والحريات والوسائل على وجه الدقة حتى تكون هذه المبادئ قابلة للاستخدام؟ تجيب الخيرات الأساسية على هذا السؤال (الدرس الخامس: 4-3). وبهذا، يمكن للمبادئ أن توجّهنا تحت ظروف مواتية بشكل معقول تتهيأ لنا في الوقت المناسب، بدءًا من وضع المجتمع القائم كنظام عادل من المؤسسات السياسية والاجتماعية التي تحمي النطاق المحوري لجميع الحريات، حريات القدامى وحريات المحدثين على حد سواء.

و. أخيرًا، بيان أن هذه المبادئ سيتم تبنيها في الوضع البدئي من قبل المؤتمنين على مواطني المجتمع منظورًا إليهم بوصفهم أحرارًا ومتساوين، وأنهم يمتلكون القدرتين الأخلاقيتين وبلورة تصور محدد للخير.

وبهذه الطريقة، تم ربط مجموعات متناسقة ومتكاملة من التصورات التي تخص كل من صيغتي الاستقلالية الذاتية داخليًا عن طريق إنشاء نظرية العدالة إنصافًا كتصور سياسي للعدالة. إذن لا تضع هذه الصيغة من الليبرالية الحريات في منافسة غير محسومة. غالبًا ما تكشف الحالات الواقعية عن صراعات بين الحريات، ولا يمكن لأي تصور لنظام دستوري أو أي تصور آخر أن يتجنب ذلك تمامًا، ولا حتى وجهة نظر **هابرماس** قياسًا لأي وجهة نظر أخرى، وليس لأنه ينفي ذلك.

أما بالنسبة لمسألة الاختلافات بين وجهة نظر **هابرماس** ووجهة نظري فيما يتعلق بالاشتراك في الأصل للاستقلالية الذاتية في صيغتيها العامة والخاصة وتساويهما في القيمة، فلا أدري ما تكون. ورغم أن وجهة نظره شمولية (الفقرة 1)، إلا أن لكلينا مثلًا أعلى معياريًا للديمقراطية يؤسس العلاقة الداخلية بين صيغتي

الاستقلالية الذاتية، وهذان المثلان الأعليان متشابهان في أنحاء عديدة. ويبدو لي أن مثله الأعلى قد تحدد بشكل واسع جدًا بحيث يمكن توقع ما هي المجموعة المتسقة والمتكاملة من الحريات التي قد يقود إليها إجراء النقاش المثالي. وفي الواقع، يبدو من غير الواضح ما إذا كان يمكن أن يؤدي إلى أي نتيجة محددة على نحو كبير على الإطلاق[1].

5. مسألة أخيرة. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كلمات **هابرماس** حرفيًا، قد يعتقد أن العلاقة الداخلية بين صيغتي الاستقلالية الذاتية تتوقف على «المضمون المعياري لطريقة ممارسة الاستقلالية الذاتية السياسية» (FG 133). إذن، لماذا التركيز على المجال السياسي؟ هل كان يعني حقًا بأن للاستقلالية الذاتية السياسية الدور الأولي والأساسي، عندما يقول إن صيغتي الاستقلالية الذاتية تشتركان في الأصل وتتساويان في القيمة؟ لماذا لا تسيران على قدم المساواة في كلا الاتجاهين في تصوره؟

وعلى أي حال، فإن نظرية العدالة إنصافًا تنص على أنه حتى لو كانت الحريات المتعلقة بالاستقلالية الذاتية الخاصة يمكن أن تكون مرتبطة داخليًا بالاستقلالية الذاتية السياسية وتتأسس عليها، فإن هذه الحريات لا تتأسس فقط على هذه العلاقة. وذلك لأن حريات المحدثين في نظرية العدالة إنصافًا تجد أساسها المميز في الملكة الأخلاقية الثانية وتصورها المحدد (رغم أنه في الوضع البدئي، غير معروف) للخير. وعلاوة على ذلك، فإن الملكة الأخلاقية الثانية والمصالح العليا المرتبطة بها تُعبِّر بشكل مستقل، في نظام الحريات الأساسية، عن حماية الأشخاص وحرياتهم كأعضاء في المجتمع المدني وحماية حياتهم الاجتماعية والثقافية والروحية. وينطوي هذا الجزء من المجتمع على مؤسسات وجمعيات من جميع الأصناف والمنظمات الثقافية والجمعيات العلمية والجامعات والكنائس ووسائل الإعلام بشكل أو بآخر، والتي لا حصر لها. وتمثل قيمة وأهمية هذه الأنشطة في نظر المواطنين الذين تشكل أنشطتهم على الأقل أساسًا كافيًا، إن

(1) يقينًا، أنا نفسي لم أقدم الكثير في هذا الصدد، لكن بعض الحريات الأساسية والحالات التي تنطبق عليها نوقشت قليلًا في الدرس الثامن، «الحريات الأساسية».

لم يكن حيويًا للحقوق المتعلقة بالاستقلالية الذاتية الخاصة. وحسب اعترافات **هابرماس** (FG 165)، تتوقف ديمومة الديمقراطية السياسية على الثقافة الخلفية للّيبرالية التي تدعمها. لكن هذه الثقافة الخلفية لن تدعمها، ما لم يعتقد المواطنون المتعقلون أن مؤسسات الديمقراطية تؤيد ما يعتبرونه أشكالًا مناسبة للخير، كما تحددها مذاهبهم الشمولية وتسمح بها العدالة السياسية. لذا، حتى إذا كانت العلاقة الداخلية مع الحريات السياسية تفضي إلى استخلاص الحريات المدنية على نحو كاف ضمن نظرية النقاش، فلن تمنع هذه الأخيرة، في تقديري، من الاستفادة من تسويغ كاف على الأقل بشكل متساوٍ.

إن تركيز **هابرماس** الظاهر على المجال السياسي (إذا كان ذلك ما يقصده) ليس مقبولًا البتة إلا إذا افترضنا أن فكرة النزعة الإنسانية المدنية صحيحة: أي أن النشاط الذي يحقق فيه البشر تحققهم الكامل، وخيرهم الأعظم، هو في صلب أنشطة الحياة السياسية. ومن الواضح أن الانخراط في الحياة السياسية يمكن أن يكون جزءًا معقولًا من تصورات العديد من الأشخاص حول الخير، وفي الواقع، قد يكون بالنسبة للبعض خيرًا عظيمًا، كما هو الشأن بالنسبة لرجال الدولة العظماء مثل **جورج واشنطن** و**أبراهام لينكولن**. ومع ذلك، فإن نظرية العدالة إنصافًا ترفض أي تصريح من هذا القبيل؛ لأنه من الخطأ أن نخضع خير المجتمع المدني لطبيعة الحياة العامة.

الفقرة الخامسة: العدالة الإجرائية في مقابل العدالة الجوهرية

1. أختتم في هذه الفقرة دفاعي عن الليبرالية (الليبرالية السياسية كما أراها) بالرد على اعتراض **هابرماس** على أن نظرية العدالة إنصافًا جوهرية وليست إجرائية، من ذلك أنه يقول إن نظريته الإجرائية «تركز بشكل حصري على الجوانب الإجرائية للاستخدام العمومي للعقل ويستمد نظام الحقوق من فكرة قانونية [شرعية][1] مأسستها. وقد تترك مسائل كثيرة دون حلّ [أكثر من نظرية العدالة إنصافًا] لأنها تعول كثيرًا على عملية التقييم العقلاني وتشكيل الإرادة. فالفلسفة تحمل أعباء نظرية مختلفة عندما تدّعي، كما في تصور **رولز**، أنها تبلور المثل الأعلى للمجتمع

(1) ألا نحتاج إلى الشرعية هنا؟

العادل، في حين يستخدم المواطنون هذه الفكرة كقاعدة للحكم على الترتيبات والسياسات القائمة» (131).

أعتبر ردي كدفاع عن الليبرالية لأن أي رؤية ليبرالية يجب أن تكون جوهرية، وينبغي لها أن تكون كذلك من دون مواربة. وعلاوة على ذلك، لا أرى لماذا لا تكون وجهة نظر **هابرماس** جوهرية أيضًا، رغم اختلاف المقومات الجوهرية.

أستهل ردي بالقول إني أتخذ التمييز بين العدالة الإجرائية والعدالة الجوهرية، على أنه تمييز على التوالي بين «عدالة» (أو إنصاف) الإجراء وبين عدالة (أو إنصاف) نتيجته[1]. ويعيّن كلا الصنفين من العدالة قيمًا معيّنة تتعلق على التوالي بالإجراء وبالنتيجة؛ ويلتقي كلا الصنفين من القيم معًا بحيث أن عدالة الإجراء تتوقف دائمًا (على أن نترك حالة المقامرة الخاصة جانبًا) على عدالة نتيجته المحتملة، أو على العدالة الجوهرية. وبالتالي، فإن العدالة الإجرائية والعدالة الجوهرية متصلتين وغير منفصلتين. ولا يزال هذا يسمح بأن تكون للإجراءات المنصفة قيمة داخلية- كالإجراء الذي تكون له قيمة الحياد من خلال منح فرصة متساوية للجميع لعرض قضيتهم[2].

(1) هنا آخذ بعين الاعتبار تمييز **هامبشاير** في مراجعته، ص. 44، المذكورة أعلاه في هامش سابق من الفقرة 2

(2) أنا مدين كثيرًا إلى **كوهين** في مقاله
«Pluralism and Proceduralism», *Chicago-Kent Law Review* 69 (1994): 589-618.
إنها مناقشة شاملة ومستنيرة حول هذه القضية وأنا استخدمها بطرق عديدة. يتمثل موضوعها العام في التالي: بما أن العدالة الإجرائية تتوقف على العدالة الجوهرية، فإن الإجماع التقاطعي حول المسائل الجوهرية، بشكل عام، ليس أكثر طوباويًا من الاتفاق حول العدالة الإجرائية: فالإجماع الدستوري يعني ضمنيًا اتفاقًا واسعًا حول المسائل الجوهرية. وبالتالي، يرفض **كوهين** الاعتراض على العدالة الجوهرية بأن العدالة الإجرائية، بشكل عام، أقل صرامة، لأنها مستقلة عن العدالة الجوهرية. وهذا يتسق مع وجهة نظر التي عرضتها في الدرس الرابع: 6ـ7: هناك اتجاهات تدفع الإجماع الدستوري نحو إجماع تقاطعي. لم أستخدم حجة **كوهين** هناك لأنها تاهت عنّي تمامًا. يناقش **تشارلز بيتز** Charles Beitz أيضًا موضوع العدالة الإجرائية في
Political Equality (Princeton: Princeton University Press, 1989), ch. 4.
حيث يقدم أطروحة أقتفي أثرها هاهنا: تتوقف عدالة العدالة الإجرائية في جزء منها على عدالة النتيجة. حول نقد يذهب في الاتجاه ذاته **لجون هارت إليّ** في كتابه،
Democracy and Distrust (Cambridge: Harvard University Press, 1981)
انظر **دووركين**،
=

ويمكن توضيح العلاقة بين العدالة الإجرائية والعدالة الجوهرية بالتذكير بإيجاز بحالتين واضحتين تنطويان على عدالة إجرائية[1]. تتمثل الأولى في عدالة إجرائية كاملة كما يتضح من خلال إجراء تقسيم الكعكة كما يفترضه الحس السليم. ويقدم هذا الإجراء مثلًا عن العدالة الإجرائية الكاملة فقط لأنه ينتهي دائمًا إلى النتيجة المنصفة المقبولة: التقسيم المتساوي. أما إذا فشل الإجراء في الانتهاء إلى نتيجة منصفة، فلن يكون إجراءً من أجل العدالة، ولكن من أجل شيء آخر. وينطبق الشيء نفسه على محاكمة جنائية كلما تعلق الأمر بقضية تفترض عدالة إجرائية غير كاملة لأنه لا يوجد إجراء محاكمة، حتى إن وجد قانون عادل وفعال ينظمها-بما تفترضه قواعد الأدلة الخاصة بها وحقوق وواجبات الطرفين-يضمن إدانة المتهم بشكل معقول فقط لأن المتهم ارتكب الجريمة. لكن ووفقًا للطريقة التي سلكناها من قبل، فإن إجراء المحاكمة الجنائية لن يكون إجراءً عادلًا ولا إجراءً من أجل محاكمة منصفة، ما لم يُعدّ بذكاء بحيث ينتهي إلى القرار الصحيح، على الأقل في أغلب الحالات. وإذا كان لا مفر من ارتكاب بعض الأخطاء، فذلك يعود، من جهة، إلى تعقد مقياس تحديد الإثم ومحاولة تجنب إدانة الأبرياء، ومن جهة أخرى، إلى أن البشر غير معصومين من الوقوع في الإثم وما قد يطرأ على الأدلة من تغييرات غير متوقعة. ومع ذلك، لا يمكن أن تتكرر الأخطاء أكثر من اللازم، وإلا فإن إجراء المحاكمة لن يكون عادلًا.

في بعض الأحيان قد يبدو الأمر كما لو أن الخلاف يدور حول العدالة الإجرائية والعدالة الجوهرية، لكن تبين أن الأمر ليس كذلك. يتفق الطرفان على أن العدالة الإجرائية تتوقف على العدالة الجوهرية وليس على شيء آخر. ونعتبر أن وجهات النظر الديمقراطية التعددية التي تحث على صيغة من صيغ ديمقراطية قاعدة الأغلبية وترفض الديمقراطية الدستورية بأجهزتها المؤسسية - مثل فصل السلطات، أو

= *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), ch. 2, pp. 5 7-69 ; وأيضًا

Laurence Tribe, *Constitutional Choices* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), ch. 2: «The Pointless Flight from Substance», pp. 9-20.

(1) ناقشت هذه المسائل (بما في ذلك المقامرة) في **نظرية في العدالة** 84-87.

الأغلبيات الكبرى في بعض المسائل، أو شرعة للحقوق، أو المراجعة القضائية ـ لا تتفق مع الحكم الديمقراطي أو أنها كذلك غير ضرورية. وتعتبر وجهات النظر هذه قاعدة الأغلبية كإجراء منصف يتحدد في صلب المؤسسات السياسية العمومية لحل النزاعات السياسية والاجتماعية. وبعض سمات الإجراء حاسمة بالنسبة للديمقراطية وتحدد أوجه الإجراء نفسه كالحق في الاقتراع، وقاعدة الأغلبية، وحرية التعبير السياسي، والحق في الترشح للمناصب السياسية. يجب أن يتضمن الحكم الديمقراطي هذه الحقوق ليكون ديمقراطيًا؛ فهي المقومات الأساسية التي تحدد مؤسساته[1].

ينشأ الجدل بين مناصري قاعدة الأغلبية والدستورانيين حول الحقوق والحريات الأساسية التي لا تشكل جزءًا من إجراء الحكم المعترف به ـ كالخطاب غير السياسي وحرية التفكير الديني أو الفلسفي أو الأخلاقي وحرية الضمير وحرية ممارسة الشعائر الدينية. لا شيء من هذه حاسمة بالنسبة للإجراء الديمقراطي. وبالنظر إلى تعريف قاعدة الأغلبية، فإن المسألة بين مناصريها والدستورانيين تتمثل فيما إذا كانت توفر إجراءات منصفة وتحمي تلك الحقوق والحريات الأخرى.

ويرى مناصرو قاعدة الأغلبية أنها قاعدة منصفة وتتضمن جميع الحقوق الضرورية بالنسبة إليها لأنها تسفر عن تشريعات عادلة ونتائج معقولة. في حين يقول الدستورانيون إن قاعدة الأغلبية غير مقبولة. وما لم يتم فرض قيود معترف بها دستوريًا على تشريعات الأغلبية ومختلف العناصر الأخرى، لن تتمتع الحريات الأساسية والحريات الأخرى بالحماية الكافية. كما لن يتم دعم الديمقراطية بحزم ولن تحصل على الموافقة الطوعية من شعبها. ولذلك، يردّ مناصرو قاعدة الأغلبية بأنهم يقبلون تمامًا الأهمية الأساسية للنقاش غير السياسي، وحرية التفكير وحرية الضمير وحرية ممارسة الشعائر الدينية. وهم يعتقدون، بدلًا من ذلك، بأن القيود الدستورية غير ضرورية، وستُحترم هذه الحقوق والحريات من قبل الناخبين في مجتمع وثقافة ديمقراطيين حقًا. ويقولون إنه لكي يحترم الناس

(1) Rohen Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), pp. 167ff.

القيود المفروضة على الحريات الأساسية، يجب علينا أن نعتمد في جميع الأحوال على روح الناخبين، لأن الاعتماد على الأجهزة الدستورية له عواقب وخيمة على الديمقراطية نفسها.

قد يتفق كل من مناصري قاعدة الأغلبية والدستورانيين[1] على أن النقاش يدور حول ما إذا كانت ديمقراطية الأغلبية عادلة في نتائجها أم عادلة في جوهرها. لا يدعي مناصرو قاعدة الأغلبية أن الديمقراطية إجرائية خالصة: فهم يعلمون أنهم لا يستطيعون الدفاع عنها ضد الدستورانيين من دون أن يثبتوا أنها ليست عادلة في نتائجها فقط، بل إن الأجهزة الدستورية ليست ضرورية، وإن كانت ستنتهي إلى نتائج أسوأ[2]. يتوقف الخلاف على مسائل جوهرية تتعلق بآلية اشتغال المؤسسات السياسية واقعيًا وينهض على معرفتنا اليقينية بهذه المسائل.

2. وفي ضوء هذا المنعطف، هل ما زال **هابرماس** يعتقد أن وجهة نظره إجرائية فقط؟ مما لا شك فيه أنه يعتقد في الفكرة التي تقول بأن نظرية النقاش تقتصر على تحليل وجهة النظر الأخلاقية وإجراء إضفاء الشرعية الديمقراطية. وهو يترك مسائل جوهرية تحتاج إلى أجوبة «هنا والآن» لتسويتها بالنقاشات المستنيرة للمواطنين (131). ولكن لا يعني أي من هذا أنه يستطيع الاستغناء على المضمون الجوهري. وهو يدرك أنه بمجرد أن تُنسب المعالجات على الطريقة المثالية إلى إجراء النقاش، تضمّن فيها عناصر المضمون (FG 18). وعلاوة على ذلك، فإن الإجراء المثالي الذي تم تشكيله أساسي في مقاربته للديمقراطية، حيث إن الفكرة الأساسية تتمثل في أن عملية النقاش العمومي يمكن أن تضمن نتائج معقولة عادلة إلى المدى الذي تتحقق فيه ظروف النقاش المثالي. وكلما كانت هذه العملية أكثر مساواة وحيادية، كانت أكثر انفتاحًا وأقل قسرًا للمشاركين. وسيكونون كذلك أكثر استعدادًا للاسترشاد بقوة الحجة الأفضل. ثم من الأرجح أن يقبل جميع الأشخاص المعنيين

---

(1) أقول «قد» هنا لأن البعض قد يعتبر قاعدة الأغلبية على أنها هي وحدها القاعدة النهائية والحاكمة. أما أنا فلا تعنيني هذه القضية.

(2) أعتقد أن هذا هو نوع الحجة التي ينوي دال أن يدفع بها في كتابه **الديمقراطية ومنتقدوها**، وهو لا ينفي الأهمية الكبرى للحقوق والحريات غير السياسية، بل إنه يتساءل، من زاوية نظر سياسية عامة، عن مدى فعالية وضرورة وجود الأجهزة الدستورية المألوفة؛ انظر الفصلين 11 ـ 13.

بشكل أساسي مصالح قابلة للتعميم. وفيما يلي خمس قيم تبدو كأنها قيم تتعلق بالإجراء: الحياد والمساواة، والانفتاح (لا يتم استبعاد أي شخص أو أي معلومات مهمة) وغياب القسر، والإجماع، وهي قيم إذا ما اجتمعت تقود النقاش والمصالح القابلة للتعميم إلى موافقة جميع المشاركين. ويقينًا هذه النتيجة جوهرية، لأنها تشير إلى وضع تتحقق فيه مصالح المواطنين القابلة للتعميم. وعلاوة على ذلك، فإن كل قيمة من بين القيم الخمس السابقة تتعلق بأحكام جوهرية بمجرد أن يتم تضمين تلك القيم في الإجراء وهي ضرورية لجعل النتائج عادلة أو معقولة. وعندئذ نكون قد شكّلنا الإجراء ليتوافق مع حكمنا على تلك النتائج.

علاوة على ذلك، يعتقد **هابرماس** أن نتائج العقل العمومي التي تنتج عن الإجراءات الديمقراطية معقولة ومشروعة. فهو يقول مثلًا إن التوزيع المتساوي للحريات يمكن تحقيقه من خلال إجراء ديمقراطي يدعم الافتراض بأن «نتائج تشكيل الإرادة السياسية معقولة» («الملاحظات الختامية» 4-3 :III). وهذا يعني أنه يفترض مسبقًا فكرة معقولة لتقييم تلك النتائج، ووجهة نظره جوهرية. إنه خطأ شائع (لا أقول إنه ارتكبه) أن نعتقد أن الشرعية الإجرائية (أو العدالة) تسعى إلى القليل ويمكنها أن تكتف بذاتها من دون أن تحتاج إلى عدالة جوهرية: لكنها لا تستطيع[1].

في الواقع، أعتقد أن **هابرماس** يعترف بأن وجهة نظره جوهرية، بمجرد أن يقول إنها أكثر تواضعًا من وجهة نظري، وأنه يترك «مسائل كثيرة دون حلّ لأنه يعول أكثر على عملية التقييم العقلاني (المعقول) وتشكيل الإرادة». وهو لا يقول إن وجهة نظره تترك جميع المسائل الجوهرية مفتوحة للمناقشة. ويصرح، في الفقرة الأخيرة من كتابه **بين الحقائق والمعايير**، بأن مقاربته لا يمكن أن تكون صورية فقط[2]: «مثله مثل دولة القانون ذاتها، يحتفظ [النموذج القانوني الإجرائي] بنواة دغمائية:

(1) انظر مناقشة **كوهين** لكتاب **هامبشاير** *Innocence and Experience* (Cambridge: Harvard University Press, 1989)
في مقاله،
«Pluralism and Proceduralism» 589-94, 599f. 607-10.

(2) أشكر **باينز** Baynes على لفت نظري إلى أهمية هذا المقطع الأخير.

فكرة الاستقلالية التي بموجبها يعمل البشر كذوات حرة فقط طالما أنهم يطيعون فقط تلك الشرائع التي يتخذونها لأنفسهم وفقًا لرؤاهم المكتسبة بينذاتيًا. على أنه ينبغي علينا الإقرار بأن لفظ «دغمائية» يحمل فقط على معناه غير الضار. وتُعبِّر هذه الفكرة عن توتر بين الحقائق والصلاحية، وهو التوتر الذي «ينتج» عن حقيقة البنية اللسانية لأنماط الحياة الاجتماعية والثقافية، وهذا معناه بالنسبة إلينا، نحن الذين طورنا هويتنا في مثل هذا النمط من الحياة، لا يمكن الالتفاف عليها» (FG 536f).

ويُفترض أن بعض المسائل قد تمت تسويتها عن طريق التحليل الفلسفي لوجهة النظر الأخلاقية وإجراء إضفاء الشرعية الديمقراطية. وبما أنها مسألة نسبية، فنحن بحاجة إلى فحص معقد يتم فيه تحديد العناصر الجوهرية في وجهتي النظر على حد السواء، ومقارنتها، وقياسها بطريقة ما[1]. ويستدعي هذا مقارنة دقيقة بين المسائل التي تتركها كل وجهة نظر مفتوحة للنقاش وفي ظل أي ظروف. ولا يسمح المجال لإجراء مثل هذه المقارنة هنا.

وأخيرًا، وكما أشرت في الفقرة 1، فإن المواطنين في المجتمع المدني لا يستخدمون ببساطة فكرة العدالة إنصافًا «كقاعدة [استلهموها من الفيلسوف كخبير] للحكم على الترتيبات والسياسات القائمة». فلا وجود لفلاسفة خبراء في نظرية العدالة إنصافًا. معاذ الله! لكن يجب أن يكون للمواطنين، فوق كل ذلك، بعض الأفكار عن الحق والعدالة في تفكيرهم وبعض الأسس المعقولة. ويشارك طلاب الفلسفة في صياغة هذه الأفكار ولكن دائمًا كمواطنين مثلهم في ذلك مثل غيرهم.

3. قبل أن أختتم، أذكر طريقة يمكن أن نعتبر من خلالها أن على **هابرماس** أن يُركِّز «بشكل حصري على الوجوه الإجرائية للاستخدام العمومي للعقل» (131). وهو يقترحه من خلال استخدامه المنتظم لفكرة الشرعية بدلًا من العدالة. وإذ

---

(1) يتفق هذا مع ما ذهب إليه **مكارثي** الذي يقول، في مقارنة وجهة نظر **هابرماس** ووجهة نظري، أن الفرق بين العدالة الإجرائية والعدالة الجوهرية عند **هابرماس** يتعلق بالدرجة. انظر
«Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics* 105, no. 1 (October 1994): 44-63, p. 59, fn. 13.
أشكر **باينز** Baynes أيضًا لمراسلات مفيدة بما في ذلك حول هذه المسألة. وفي مناقشته لـ FG لفائدة *Companion To Habermas* (سيصدر قريبًا) لديه المزيد من التعليقات حول هذه المسألة.

أذكره هنا، ليس لأنه هو الذي ابتدعه (لا أعتقد ذلك)، ولكن كفكرة أثبتت جدواها. ولنفترض أننا نهدف إلى إنشاء مؤسسات سياسية ديمقراطية حتى تكون شرعية، وبحيث تكون القرارات السياسية التي تتُخذ والقوانين التي تُسنُّ شرعية أيضًا. ومن هنا يتم التركيز على فكرة الشرعية لا على العدالة.

قد يبدو التركيز على الشرعية بدلًا من العدالة مسألة ثانوية، لأننا يمكن أن نعتقد بأن «الشرعي» و«العادل» نفس الشيء. والحال أنهما ليسا كذلك ببساطة. يمكن لملك شرعي أو ملكة شرعية أن يحكمان عن طريق حكومة عادلة وفعالة، لكنهما لا يستطيعان ذلك؛ وبالتأكيد ليس بالضرورة بشكل عادل، حتى لو كان بشكل شرعي. إن شرعيتهما على علاقة بنسبهما: الطريقة التي اعتليا من خلالها العرش. والمسألة التي تطرح نفسها تتعلق بما إذا كانا الوريثين الشرعيين للعرش، وفقًا للقواعد والتقاليد المعمول بها، كما هو الحال في العرش الإنكليزي أو الفرنسي مثلًا.

ويتمثل أحد الوجوه المهمة في فكرة الشرعية في أنها تسمح بهامش من الحرية يمكن للأنظمة الملكية أن تقره وأن تتسامح معه. والأمر سيّان في ظل نظام ديمقراطي. قد يكون شرعيًا ويتماشى مع التقاليد العريقة التي تأصلت منذ أن تبنى الناخبون (الشعب) دستورهم لأول مرة في مؤتمر خاص للمصادقة عليه. ومع ذلك، قد لا يكون هذا الدستور عادلًا، أو يكاد يكون كذلك، وكذلك الشأن بالنسبة لقوانينهم وسياساتهم. وتعتبر القوانين التي تم تمريرها من قبل الأغلبيات الصلبة شرعية، رغم أن الكثيرين يحتجون عليها ويعتبرونها غير عادلة أو خاطئة.

وبالتالي، فإن الشرعية فكرة أضعف من العدالة وتفرض تقييدات أضعف على ما يمكن عمله. وهي أيضًا ذات طابع مؤسسي، رغم أن لها، بطبيعة الحال، علاقة أساسية بالعدالة. تجدر الملاحظة أولًا أن القرارات والقوانين الديمقراطية شرعية لا لأنها عادلة وإنما لأنها سُنّت بطريقة شرعية وفقًا لإجراء ديمقراطي شرعي مقبول. ومن الأهمية بمكان أن يكون الدستور الذي يحدد الإجراء عادلًا بما فيه الكفاية، حتى وإن لم يكن عادلًا تمامًا، حيث لا يمكن لأي مؤسسة إنسانية أن تكون كذلك. ولكن قد لا يكون الدستور عادلًا ولكنه مع ذلك يظل شرعيًا، بشرط أن يكون كافيًا فقط في ضوء الظروف والأوضاع الاجتماعية. وتترتب عن الإجراء الشرعي قوانين

وسياسات شرعية تتخذ وفقًا له؛ وقد تكون الإجراءات الشرعية عرفية ومترسخة منذ أمد طويل ومقبولة بما هي كذلك. لا يجب أن تكون الإجراءات أو القوانين عادلة وفق معيار صارم للعدالة، حتى وإن يكن هو أيضًا صحيحًا، فلا يمكن أن تكون تلك الإجراءات والقوانين غير عادلة بشكل كبير. وعند نقطة معينة، قد تفسد لا عدالة النتائج شرعية الإجراء الديمقراطي الشرعي، وكذلك الشأن بالنسبة للاعدالة الدستور السياسي ذاته. ولكن قبل الوصول إلى هذه النقطة، تكون نتائج الإجراء الشرعي شرعية مهما كانت. وهذا يعطينا شرعية ديمقراطية إجرائية خالصة وتميزها عن العدالة، حتى وإن لم يتم تأمين هذه العدالة من الناحية الإجرائية. وقد تسمح الشرعية بنطاق غير محدود للاعدالة قد لا تسمح به العدالة.

في حين أن فكرة الشرعية ترتبط بشكل واضح بالعدالة، ومن الجدير بالذكر التنويه بأن دورها الخاص في المؤسسات الديمقراطية (المشار إليه بإيجاز في الفقرة 2) يتمثل في السماح بإجراء مناسب لاتخاذ القرارات عندما تجعل الصراعات والخلافات في الحياة السياسية الإجماع مستحيلًا أو يندر توقعه. وبالتالي، فإنها تعتبر أن عددًا من الإجراءات مختلفة الأشكال وتعدديات مختلفة الأحجام كنتاج قرارات شرعية متوقفة على هذه الحالة: بدءًا من أنواع مختلفة من اللجان والهيئات التشريعية إلى الانتخابات العامة وبلورة إجراءات دستورية لتعديل الدستور. والإجراء الشرعي هو إجراء قد يقبله الجميع بشكل معقول باعتبارهم أحرارًا ومتساوين عندما يتم اتخاذ قرارات جماعية وحين ينعدم الاتفاق عادةً. وذلك ما يترتب عن أعباء الحكم حتى في حضور العقل والإرادة الطيبة من جميع النواحي[1].

4. هناك شكوك جدية حول فكرة الشرعية الإجرائية. من المنطقي تمامًا بالنسبة لمجتمع حسن التنظيم على نحو معقول، مؤسساته ديمقراطية لائقة ومحكمة الترتيب، أن يسن المواطنون المتعقلون والعقلانيون قوانين وسياسات تكون في

---

(1) أنا مدين **لهنش** Hinsch لنقاش قيّم حول معنى ودور الشرعية، وتميزه عن فكرة العدالة؛ انظر (*Habilitationschrift* 1995) حول الشرعية الديمقراطية. أنا أيضًا مدين **لديفيد استلوند** David Estlund لورقته القيمة غير المنشورة حول هذا المفهوم كما استخدم في هذا الكتاب، وخاصة في الدرسين الرابع والسادس.

الغالب شرعية وإن لم تكن بطبيعة الحال عادلة. ومع ذلك، فإن هذا التأكيد على الشرعية سيضعف تدريجيًا إلى حد أن المجتمع لن يعود حسن التنظيم. وذلك لأن شرعية القوانين التشريعية، كما رأينا، تتوقف على عدالة الدستور (أيًا كانت صيغته، سواء كان مكتوبًا أم لا)، وكلما انحرف أكثر عن العدالة، كانت لاعدالة نتائجه أكثر احتمالًا. لا يمكن أن تكون القوانين غير عادلة إذا كانت شرعية. وقد تكون الإجراءات السياسية الدستورية بالفعل في ظروف طبيعية ولائقة - إجرائية خالصة فيما يتعلق بالشرعية. وبالنظر إلى عدم فعالية جميع الإجراءات السياسية البشرية، لا يمكن أن يكون هناك إجراء من هذا القبيل فيما يتعلق بالعدالة السياسية ولا يمكن لأي إجراء أن يحدد مضمونه الجوهري. ومن ثم، فنحن دائمًا نعتمد على أحكام العدالة الجوهرية[1].

وثمة شك جدي آخر يتمثل في أن الديمقراطية الدستورية لا تستطيع من الناحية العملية أن ترتب لإجراءاتها السياسية ومناقشاتها القريبة بما يكفي من المثل الأعلى للنقاش التواصلي عند **هابرماس** حتى تتأكد من أن تشريعها لا يتجاوز هامش الحرية الذي تسمح به الشرعية. فالظروف السياسية الفعلية التي تجري بموجبها البرلمانات والهيئات الأخرى أعمالها تفترض انزياحات عن ذلك المثل الأعلى. ويتمثل أحدها في ضغط الوقت: يجب أن ينتظم النقاش وفق قواعد النظام، ويجب أن ينتهي في الوقت المناسب؛ يجب أن تؤخذ الأصوات في الاعتبار. لا يمكن للجميع معاينة وتقييم كل الأدلة فغالبًا ما يكون من الصعب قراءتها وفهمها. ولا يجب على المشرّعين أن يقرروا ويصوتوا في أغلب المناسبات تحت جنح الظلام،

(1) أعتقد أن **هابرماس** سيوافق على هذا التمييز بين العدالة السياسية والشرعية، لأنه يناقش في مرحلة ما شرعية كل من التشريعات الخاصة والدستور نفسه، وكلاهما يتوقف على العدالة، أو على التسويغ. أو كما يقول في

The Theory of Communicative Action, Volume 2: System and Lifeworld, McCarthy, trans. (Boston: Beacon, 1987), p. 178.

«يفترض مبدأ التشريع مبدأ التسويغ والعكس صحيح. فالنظام القانوني ككل يجب أن يرسخ في المبادئ الأساسية للشرعية». يبدو **هابرماس** هنا وكأنه يناهض **ماكس فيبر**، الذي فهم الشرعية على أنها قبول شعب لمؤسساته السياسية والاجتماعية. وهذا القبول وحده من دون تسويغ لا يكفي حسب **هابرماس**، لأنه يسمح بالكثير. وأود أن أضيف فقط (أعتقد أن **هابرماس يوافق على ذلك**) على أن هذه المؤسسات ليست بحاجة إلى أن تكون كاملة، وربما، حسب الحالة، قد تكون غير عادلة ولكنها تظل شرعية. أشكر **ديفيد بيرتز** David Peritz الذي فهم **هابرماس** بشكل كبير، إذ يحيلني على هذا المرجع.

أو ما إلى ذلك وفقًا لما يريده قادة الأحزاب والناخبون المتحيزون دائمًا. وحتى عندما تعمل الإجراءات السياسية المحكمة الترتيب على الحد من هذه الإخلالات وغيرها، لا يمكننا أن نتوقع بشكل معقول أي إجراء تشريعي، حتى لو كان إجرائيًا طبيعيًا فيما يتعلق بالشرعية، وكذلك فيما يتعلق بالعدالة. فالهوّة في توسع دائم.

إن توصيف **هابرماس** لإجراءات التبرير والحجاج في النقاشات المثالية غير مكتمل. فليس واضحًا في توصيفه ما هي أشكال الحجاج التي يمكن استخدامها، وذلك رغم أهميتها في تحديد هذه النتيجة. هل علينا أن نفكر، كما يبدو أنه يفترض ذلك، أن مصالح كل شخص يجب أن تُعطى الاعتبار المتساوي في النقاش المثالي؟ ما هي المصالح المهمة؟ أم هل تؤخذ جميع المصالح في الحسبان، كما يحدث أحيانًا في تطبيق مبدأ المساواة في الاعتبار؟ قد يؤدي هذا إلى مبدأ نفعي لتحقيق أكبر توازن للمصالح. ومن ناحية أخرى، فإن التصور التداولي للديمقراطية (الذي يبدو أن **هابرماس** منشدّ إليه كثيرًا) يقيّد الأسباب التي قد يستخدمها المواطنون في دعم التشريع لأسباب تتسق مع الاعتراف بالمواطنين الآخرين كمتساوين. وهنا تكمن الصعوبة في الحجج المتعلقة بالقوانين الداعمة للتميز[1]. وتتمثل الفكرة الأساسية في أن ديمقراطية المداولة، والليبرالية السياسية، تختزلان المصالح الإنسانية المهمة في المصالح الأساسية من أصناف معيّنة، أو في الخيرات الأولية، وتتطلب أن تكون الأسباب متسقة مع الاعتراف المتبادل للمواطنين كمتساوين. وتكمن النقطة الأساسية في أنه لا يمكن لأي إجراء مؤسسي أن يلغي بديهية «القمامة في الداخل، القمامة في الخارج» لأسباب مقبولة في غياب مثل هذه الخطوط التوجيهية الجوهرية. بينما تميل شروط الديمقراطية الدستورية إلى إجبار الجماعات على الدفاع عن وجهات نظر أكثر توافقًا ومعقولية إذا أرادت أن يكون لها نفوذ، قد يؤدي مزيج وجهات النظر والأسباب في التصويت الذي يفتقر فيه المواطنون إلى الوعي بهذه الخطوط التوجيهية إلى اللاعدالة بسهولة، رغم أن نتيجة الإجراء شرعية.

(1) انظر مراجعة **كوهين** لكتاب **دال الديمقراطية ومنتقدوها**
Democracy and Its Critics, in *journal of Politics* 53, no. 1 (October 1991): 221 -25, p. 223f.

وأخيـرًا، يجب على المواطنين أن ينظروا إلى قوانين وتشريعات جميع الإجـراءات المؤسسية على أنها معرضة للنقد. إنه جزء من شعور المواطنين بأنفسهم، ليس جماعيًا فقط وإنما أيضًا فرديًا، للاعتراف بالسلطة السياسية على أنها نابعة منهم، وأنهم مسؤولون عما تفعله باسمهم. فليست السلطة السياسية غيبية، ولا هي مقدسة بحيث تتلحف برموز وطقوس لا يستطيع المواطنون فهمها في ضوء أغراضهم المشتركة. ومن الواضح أن **هابرماس** لن يختلف مع هذا. ومع ذلك، فإن هذا يعني أن أحكامنا الموزونة جيدًا بنقاطها الثابتة ـ على غرار المؤسسات المدانة كالاسترقاق والقنانة، والاضطهاد الديني، واستغلال الطبقات العاملة، واضطهاد المرأة، والتراكم غير المحدود للثروات الهائلة، تنضاف إليها بشاعة القسوة والتعذيب، والتلذذ بممارسة الهيمنة ـ تحضر في الخلفية كعمليات تدقيق جوهرية تكشف عن الطابع الوهمي لأية أفكار إجرائية خالصة مفترضة للشرعية والعدالة السياسية.

لقد تناولتُ هذه المسائل في هذه الفقرة لأشرح لماذا لست مستعدًا لتغيير رأيي ولا أعبأ بالاعتراض على أن نظرية العدالة إنصافًا جوهرية وليست إجرائية. لأنه إذا فهمت هذه الأفكار، فلا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك. أعتقد أن نظرية **هابرماس** هي أيضًا جوهرية بالمعنى الذي وصفته، وليس له أن ينفي ذلك. وعليه فهي إجرائية بطريقة مختلفة. أفترض، بالعودة إلى الفقرة 1 حيث اقتبست مقطعين من كتاب **بين الحقائق والمعايير**، أنه يعني بمصطلحي «جوهري» و«أساسي»، إما عناصر من المذاهب الدينية والميتافيزيقية، أو تلك المتضمنة في فكر وثقافة مجتمعات وتقاليد معينة، أو ربما في فكر وثقافة المجتمعات والتقاليد على اختلافها كافة. وتتمثل فكرته الرئيسة، على ما أعتقد، في أنه بمجرد أن يحددّ شكل وبنية الافتراضات المسبقة للتفكير والعقل والممارسة ـ النظرية أو العملية على حد السواء ـ بشكل صحيح وتحليلها من خلال نظريته في الفعل التواصلي، ثم استيعاب (أو انغمار) العناصر الأساسية المفترضة لهذه المذاهب الدينية والميتافيزيقية وتقاليد المجتمعات ضمن شكل وبنية هذه الافتراضات المسبقة. ويعني ذلك أنه بقدر ما تكون لهذه العناصر صلاحية وقوة في التسويغ الأخلاقي

للحق والعدالة[1]، فإن قوتها تدرك بالكامل ويمكن الدفاع عنها من خلال تبرير ذلك الشكل وتلك البنية؛ ولا سيما أن هذه الافتراضات المسبقة صورية وكلية، وكذلك أوضاع أنواع العقل في التفكير والممارسة معًا[2]. ليست نظرية العدالة إنصافًا جوهرية، بالمعنى الذي وصفته (رغم أنها كذلك)، ولكن بمعنى أنها تنبع من تقليد الفكر الليبرالي والتماثل الكبير في الثقافة السياسية للمجتمعات الديمقراطية وتنتمي إليهما. وهي تفشل بعد ذلك في أن تكون صورية تمامًا وكلية حقًا، وبالتالي لا تعدو أن تكون سوى جزءٍ من الافتراضات المسبقة شبه المتعالية (كما يقول **هابرماس** في بعض الأحيان) التي وضعتها نظرية الفعل التواصلي.

لا تريد نظرية العدالة إنصافًا كمذهب سياسي أن تكون جزءًا من أي وجهة نظر شمولية من هذا القبيل لشكل التفكير والممارسة وافتراضاتهما المسبقة البنائية. بل، كما قلت، تهدف إلى ترك هذه المذاهب على ما هي عليه ولا تنتقدها إلا بقدر ما تكون غير معقولة، من الناحية السياسية[3]. وبخلاف ذلك، حاولت الدفاع عن نوع الليبرالية المتضمنة في نظرية العدالة إنصافًا ضد انتقادات **هابرماس** الحادة. وهكذا، حاولت أن أثبت في ليبرالية نظرية العدالة إنصافًا، أن حريات المحدثين ليست ذات طابع سياسي يسبق كل تشكيل للإرادة. لقد ذكرت كذلك أن هناك علاقة داخلية في نظرية العدالة إنصافًا بين الاستقلالية الذاتية العامة والاستقلالية الذاتية الخاصة وأنهما تشتركان في الأصل.

يجب أن أقاوم هذا الاتجاه، الموجود أيضًا في تفكير قانوني جمهوراني مدني

---

(1) لا يتحدث **هابرماس** عن الأخلاق، أو عن القيم الأخلاقية للأفراد والجماعات. ويمكن متابعة ذلك في نطاق القانون الشرعي والمسوغ.

(2) على سبيل المثال، في مقال من *Justification and Applic*ation، المعنون «في الاستعمالات البراغماتية والإيتيقية والأخلاقية للعقل العملي»
«On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason»،
يحدد صيغة لأربعة أنواع من العقل العملي؛ انظر ص 1ـ17.

(3) هناك اعتراض على علاقة بهذا جاء في مراجعة **لارمور** الثاقبة لكتاب **هابرماس الحقائق والمعايير** FG ورد في **المجلة الألمانية للفلسفة**
Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1993): 321 -27
ظهرت منها نسخة إنكليزية أطول في **المجلة الأوروبية للفلسفة** *European journal of Philosophy*
(نيسان/ أبريل 1995).

أميركي معين، لإيجاد أساس للاستقلالية الذاتية الخاصة (حريات المحدثين) فقط لارتباطها بالاستقلالية الذاتية العامة (حريات القدامى)؛ كما أشرت في الفقرة 4. 3، ولقد وجدت الاستقلالية الذاتية الخاصة في الملكة الأخلاقية الثانية أساسًا إضافيًا كافيًا. ولتأمين حريات القدامى وحريات المحدثين ذات الأصل المشترك والقيمة المتساوية بشكل صحيح، علينا أن نعترف بأن أيًا منها ليست نابعة من الأخرى ولا ينبغي أن تختزل فيها. وهناك اختلاف آخر محتمل مع **هابرماس** وقد كنت ذكرته ويتمثل في مسألة مشروع الدستور. ورغم أن **هابرماس** لم ينتقده، إلا أني أؤكد بأنه لا وجود لمسألة يمكن للفلسفة وحدها أن تحلها (لا أفترض أن سيقول ذلك)، بل يمكن لها أن تساعد فقط، وذلك دأبها دائمًا، في توفير المبادئ السياسية للحكم النقدي والعليم.

الفقرة السادسة: خاتمة

هناك مسألة واحدة مهمة لم أناقشها بالتفصيل، ألا وهي مسألة كيفية فهم المؤسسات السياسية المرتبطة بالديمقراطية الدستورية على وجه الدقة على أنها تتوافق مع فكرة السيادة الشعبية. ولا يخلو الربط بين السيادة الشعبية وبين شيء ما مثل قاعدة الأغلبية عقب مناقشة حرة ومفتوحة وواسعة، من صعوبة بيّنة. وهي الصعوبة التي يشير إليها **هابرماس** عندما يقول: «إن صيغة الاستقلالية الذاتية السياسية... لا تتكشف تمامًا في قلب المجتمع الذي تم تكوينه بشكل عادل» (128). ولقد تناولت في ردي مسألة السيادة الشعبية التي أشرت إليها بفكرة الديمقراطية الثنائية كما تمت مناقشتها في الفقرة 3. 4، حيث يمكن، بطبيعة الحال، أن ينشأ نقاش حولها، لأنها مسألة ذات أهمية قصوى: فهي تتطلب تحليلًا وشرحًا خاصًا للسمات الخصوصية للمؤسسات لممارسة القوة التأسيسية لشعب ديمقراطي في اتخاذ القرارات الدستورية، بدلًا من المؤسسات السياسية الديمقراطية العادية في إطار تُهيئه تلك القرارات. ولكني أريد أن أُعبِّر عن اعترافي بهذه المسألة هنا[1].

(1) أشكر **دووركين** Dworkin و**توماس ناجل** Thomas Nagel و**لاورنس صاجر** Lawrence Sager على التأكيد على هذه المسألة. أنا ممتن **لصاجر** Sager لمناقشته الأخيرة السديدة.

في ختام ملاحظاته الاستهلالية، يقول **هابرماس**، بما أنه يشاطر مقاصد نظرية العدالة إنصافًا ويعتقد بأن استنتاجاتها الأساسية صحيحة، فإنه يتمنى أن يُبقي معارضيه ضمن حدود السجال داخل العائلة الليبرالية. وتقتصر شكوكه حول ما إذا كنت أحدد وجهة نظري بأكثر الطرق إقناعًا. وبقدر ما يمثل نقده تحديًا جديًا، فإنه يقصد من وراء تكثيف الاعتراضات توفير الفرصة لنظرية العدالة إنصافًا لتتعزز وتترسخ. أقبل بحرارة انتقادات **هابرماس** السخية ولقد حاولت مواجهة التحدي الذي فرضته عليّ. وفي إطار بلورة ردودي، أكرر ما قلته في البداية أنني أُجبرت على التفكير وإعادة النظر في العديد من وجوه نظريتي، وأعتقد الآن أنني أفهمها بشكل أفضل من ذي قبل. ولذلك سأظل دائمًا مدينًا **لهابرماس**.

الجزء الرابع

عودة إلى فكرة العقل العمومي

مقدمة عودة إلى فكرة العقل العمومي

قبل أن يمنعه مرضه الأخير من إكمال المشروع، كان **جون رولز** يعمل على مراجعة الليبرالية السياسية. وفي تموز/ يوليو 1998، كتب إلى محرره في مطبعة جامعة كولومبيا يشرح له أسبابه لاقتراح طبعة منقحة وبعض التغييرات التي كان ينوي القيام بها. تم تضمين رسالته هنا، إلى جانب مقاله «عودة إلى فكرة العقل العمومي»، الذي نُشر لأول مرة في **مجلة شيكاغو للقانون** (صيف 1997)، والذي كان نقطة البداية للعديد من التنقيحات. وكما يقول في رسالته، اعتبر **رولز** المقال أفضل بيان لوجهات نظره حول العقل العمومي والليبرالية السياسية، ولا سيما فيما يتعلق بتوافق الرأي العام مع الآراء الدينية.

14تموز/ يوليو 1998

عزيزي آن Ann

أكتب لأشرح لك السبب الذي دفعني إلى اقتراح طبعة منقحة من كتاب **الليبرالية السياسية** وأيّ التنقيحات الرئيسة التي قد تطرأ عليه.

لقد ضمنت في مواضع مختلفة تقريبًا «عودة إلى فكرة العقل العمومي»، التي نُشرت في مجلة **شيكاغو للقانون**، صيف عام 1997. وقد ورد الكثير منها في الدرس السادس المنقح. فلقد تغيرت أفكاري مع مرور الوقت، وأعتقد أن مقال **شيكاغو** هو الأفضل من بين كل ما كتبت حول أفكار العقل العمومي والليبرالية السياسية. ذلك ما أخبرني به العديد من الأشخاص وأشادوا به، كما لو أنهم فهموه هنا لأول مرة. ويتضمن هذا المقال عددًا من الأفكار الجديدة ويُغيّر كثيرًا من طبيعة دور العقل العمومي. وأشدد، على وجه الخصوص، على علاقة العقل العمومي والليبرالية السياسية بالديانات الرئيسة التي تستند إلى سلطة الكنيسة والكتاب المقدس، وبالتالي فهي ليست ليبرالية. ومع ذلك، أعتقد أن بإمكانها، باستثناء النزعات

الأصولية، دعم نظام ديمقراطي دستوري. ويصدق هذا الأمر على الكاثوليكية (منذ الفاتيكان الثاني) والبروتستانتية في جزء كبير منها واليهودية والإسلام. وبالتالي، فللعقل العمومي والليبرالية السياسية أهمية كبيرة فيما يتعلق المسائل المثيرة للجدل في عالمنا المعاصر.

وبصرف النظر عن الإضافات والتغييرات الرئيسة التي كانت ضرورية من خلال التحسينات المذكورة أعلاه في أفكاري وحججي، لم أغيّر فقط المفردات التي تعبر هذه الأفكار، بل أيضًا طرق التفكير التي تنقلها المصطلحات الفلسفية. على سبيل المثال، في جميع أنحاء النص الأصلي، غالبًا ما تظهر فكرة مبادئ العقل العملي، أو ببساطة العقل العملي، التي أوحت إلى معظم القراء بأني استخدمت أفكار **كانط** حول العقل العملي. وذهب في ظن العديد من القراء أن وجهة نظري كانطية أو ما شابه ذلك، ولكن هذا خطأ فادح. فلقد حذفت جميع هذه العبارات واستعضت عنها بعبارات أخرى، وهذا واضح في هذا الكتاب. وهناك مثال آخر يتعلق بفكرة البنائية السياسية، والتي كانت حاضرة في جميع أنحاء النص الأصلي. ولقد نُوقشت هذه الفكرة في هذا المؤلف فقط في الدرس الثالث، الفقرتين 1ـ4. وقد استخدمت أفكار أخرى مختلفة، حسب السياق، بدلًا من ذلك في موضع آخر. وكمثال أخير، أذكر فكرة العدالة إنصافًا. ولقد ضُلل الكثير من القراء حتى ذهب في ظنهم بأن الكتاب يتعلق بهذه الفكرة، لكنه ليس كذلك، حيث يتعلق كتاب **الليبرالية السياسية** بمجموعة متسقة ومتكاملة من الأفكار الليبرالية المعقولة للعدالة السياسية، وهي محددة هاهنا في الصفحات الأولى. ولنظرية العدالة إنصافًا نفسها في هذا المصنّف دور ثانوي بوصفها تصورًا من بين من تصورات سياسية أخرى.

هناك تغيير رئيس ثالث في الدرس السابع (أعيد نشره عام 1978) والذي سيتضمن فقرة جديدة من سبع صفحات من «عودة إلى فكرة العقل العمومي» حول النسوية. وهذا موضوع لم أكتب عنه من قبل، على الرغم من أنني غالبًا ما استحضره في دروسي. كما سيتم تضمين تغييرات أخرى في الدرس الثامن (أعيد نشره عام 1982) عن «الحريات الأساسية وأولويتها». أما فيما يتعلق بالدرس التاسع، «الرد على **هابرماس**»، أراني مضطرًا، خلافًا **لهابرماس**، لئلا أُغيِّر في أمره شيئًا؛ ورغم

ذلك سأشير إلى بعض التنقيحات التي قد تطرأ عليه. وفي الوقت الذي نُشر فيه (آذار/ مارس 1995) لم أكن أستخدم عدة أفكار ظهرت في ما أنا بصدد كتابته الآن.

أجريت بعض التغييرات التحريرية أثناء العمل حتى يكون أكثر وضوحًا، وأتمنى أن يكون أسهل للقراءة. وقد ساعدتني، **ماردي**، زوجتي على القيام بذلك، وعادة ما آخذ بنصيحتها.

المبجل،

جاك

عودة إلى فكرة العقل العمومي (1997)

أتحدث في هذا المقال عن فكرة وجود عقل عمومي وفكرة العقل العمومي حسب فهمي لها[1] تنتمي إلى تصور مجتمع ديمقراطي دستوري حسن التنظيم. كما أن شكل ومضمون هذا العقل وأعني بذلك الطريقة التي يفهمه من خلالها المواطنون، وكيف يفسر العلاقات السياسية فيما بينهم هو في حقيقة الأمر جزء من فكرة الديمقراطية ذاتها. ذلك أن السمة الأساسية للديمقراطية هي الليبرالية التعددية-تتمثل النتيجة الطبيعية لثقافة الليبرالية التعددية التي تتمثل في وجود مؤسسات حرة[2] في وجود عدد من المذاهب الشمولية المعقولة المتعارضة[3]، دينية وفلسفية وأخلاقية. ويدرك المواطنون أنهم لا يستطيعون الاهتداء إلى اتفاق أو حتى مجرد تفاهم متبادل على أساس مذاهبهم الشمولية المتعارضة. ولأجل ذلك يحتاجون إلى أن يفكروا في الأسباب التي يمكن أن يدفعوا بها بشكل معقول في مواجهة بعضهم البعض، عندما تكون المسائل السياسية الأساسية على

(1) انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس السادس: 8-5، ونستند إلى هذا الكتاب بالإشارة إلى الدرس والفقرة، كذلك يذكر رقم الصفحة ما لم يكن المقصود الرجوع إلى الدرس بأكمله أو الفقرة منه أو مقاطع من الفقرة وتحتوي الطبعة الثانية من **الليبرالية السياسية** الصادرة عام 1996 على مقدمة ثانية جديدة تسعى ضمن ما تسعى إليه إلى إيضاح جوانب معينة من الليبرالية السياسية وتناقش الفقرة الخامسة من تلك المقدمة فكرة العقل العمومي. وتتضمن الخطوط العريضة لعدة تغييرات أضيفها هاهنا لتأكيد هذه الفكرة وما أقوله هنا يتابع ويفصل هذه التغيرات جميعها ومهم للفهم الكامل للفكرة. ويلاحظ كذلك أن أرقام الصفحات في الطبعة الثانية هي نفس الأرقام في الطبعة الأصلية.

(2) سوف أستخدم كلمة مذهب Doctrine بمعنى وجهات نظر شمولية بجميع أشكالها وكلمة تصور Conception لتعني تصورًا سياسيًا والعناصر التي يتكون منها التصور وذلك مثل تصور الشخص كمواطن بينما استخدام كلمة فكرة Idea كمصطلح عام قد تشير إلى أي منهما (مذهب أو تصور) حسب السياق.

(3) وبطبيعة الحال يشتمل كل مجتمع كذلك على العديد من المذاهب غير المعقولة ولكن اهتمامي في هذا المقال يتعلق بتصور معيار مثالي لنظام ديمقراطي، وأعني بذلك سلوك المواطنين المتعقلين ومبادئ العدالة والممارسات التي تسمح بها تلك المبادئ، المدى الذي يُتسامح فيه مع المذاهب غير المعقولة النشطة، انظر الفقرة 2.7.

المحك. وتتمثل وجهة النظر التي أطرحها هنا في أن المذاهب الشمولية للحقيقة أو للحق تحل محلها في العقل العمومي فكرة ما هو معقول سياسيًا التي تخاطب المواطنين كمواطنين[1].

النقطة الأساسية في فكرة العقل العمومي هي أن العقل العمومي لا ينتقد أي مذهب شمولي، ديني أو غير ديني، إلا إذا تعارض ذلك مع أساسيات العقل العمومي ومع النظام الديمقراطي للمجتمع. فكل ما هو مطلوب أساسًا من أي مذهب معقول هو أن يقبل نظامًا ديمقراطيًا دستوريًا والفكرة المصاحبة لهذا النظام عن شرعية القانون. وبينما تختلف المجتمعات الديمقراطية في المذاهب الفعالة المؤثرة عليها - كما نجد في الاختلاف بين الديمقراطيات الغربية في أوروبا والولايات المتحدة وإسرائيل والهند - تواجهها جميعًا ويشغل اهتمامها التوصل إلى فكرة مناسبة للعقل العمومي.

الفقرة الأولى: فكرة العقل العمومي

1. تصف فكرة العقل العمومي على أعمق مستوى القيم السياسية والأخلاقية الأساسية التي تحدد علاقة دولة ديمقراطية دستورية بمواطنيها وعلاقة تلك الدولة بغيرها من الدول. وباختصار، تتعلق فكرة العقل العمومي بالطريقة التي تفهم من خلالها العلاقة السياسية، وأولئك الذين يرفضون الديمقراطية الدستورية التي تتضمن معيار التبادلية[2]، سيرفضون بطبيعة الحال فكرة العقل العمومي ذاتها. وقد تكون العلاقة السياسية في نظرهم علاقة صداقة أو عداء، علاقة من ينتمون إلى مجتمع علماني أو مجتمع ديني معين مع الذين ليسوا كذلك أو قد تكون هذه العلاقة نضالًا لا يتوقف لكسب العالم من أجل ما يعتبرونه الحقيقة الكلية. لا تثير الليبرالية السياسية اهتمام أولئك الذين يفكرون على هذا النحو. ويتعارض التحمس لتجسيد الحقيقة الكاملة في المشروع السياسي مع فكرة العقل العمومي التي تنتمي إلى المواطنة الديمقراطية.

(1) انظر الفقرة: 2.6
(2) انظر الفقرة 1.2

إن لفكرة العقل العمومي بنية محددة، وفي حالة تجاهل وجه أو أكثر من هذه البنية قد تبدو فكرة غير مقنعة كما يحدث عندما تطبق على الثقافة الخلفية[1]. ولفكرة العقل العمومي خمسة وجوه مختلفة: (1) المسائل السياسية الأساسية التي تنطبق عليها فكرة العقل العمومي، (2) الأشخاص الذين تنطبق عليهم هذه الفكرة (المسؤولون الحكوميون والمرشحون للمناصب العامة)، (3) مضمون فكرة العقل العمومي كمعطيات لمجموعة مترابطة من التصورات السياسية المعقولة للعدالة، (4) تطبيق هذه التصورات في المناقشات حول معايير القمع التي يستند إليها التشريع القانوني لدى شعب ديمقراطي، (5) اطمئنان المواطنين إلى أن المبادئ المستمدة من تصوراتهم للعدالة تستوفي معيار التبادلية.

علاوة على ذلك، يكون مثل هذا العقل عقلًا عموميًا بثلاث طرق: أن يكون العقل عموميًا من حيث هو عقل مواطنين أحرار ومتساوين؛ وأن يكون موضوعه الخير العام فيما يتعلق بالمسائل الأساسية للعدالة السياسية، وهذه المسائل من نوعين: الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية[2]؛ وأن تكون طبيعته واهتماماته عامة يتم التعبير عنها في التسويغ العمومي عن طريق مجموعة من التصورات المعقولة عن العدالة السياسية التي يعتقد بشكل معقول أنها تستوفي معيار التبادلية.

ومن الضروري أن ندرك أن فكرة العقل العمومي لا تنطبق على جميع المناقشات السياسية للمسائل الأساسية، ولكن تنطبق فقط على مناقشة تلك المسائل التي تندرج تحت ما أسميه المنتدى السياسي العمومي[3]. ويمكن أن نقسم هذا المنتدى إلى ثلاثة أجزاء، نقاش القضاة للأحكام التي يصدرونها خاصة قضاة المحكمة

(1) انظر المقتطفات المصاحبة لبعض الهوامش أدناه.

(2) أوضحت هذه المسائل في كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس السادس: 5، وتتعلق الأساسيات الدستورية مثل تحديد الحقوق والحريات السياسية التي يمكن أن يشملها دستور بشكل معقول مكتوب، على افتراض أن الدستور قد يُفسر من جانب محكمة عليا أو هيئة مماثلة وتتعلق مسائل العدالة الأساسية بالبنية الأساسية للمجتمع. وبالتالي تهتم بمسائل العدالة السياسية والاقتصادية ومسائل أخرى لا يشملها الدستور.

(3) لا يوجد معنى متفق عليه لهذا المصطلح، والمعنى الذي أقصده ليس، فيما أعتقد، معنى غير مألوف.

العليا ونقاش المسؤولين الرسميين في الدولة، خاصة كبار التنفيذيين والتشريعيين؛ وأخيرًا نقاش المرشحين للمناصب العامة ومديري حملاتهم الانتخابية، خاصة في خطبهم العامة وفي اجتماعات الحزب وفي البيانات السياسية[1]. ونحتاج إلى هذا التقسيم الثلاثي، لأن فكرة العقل العمومي، كما سألاحظ لاحقًا، لا تنطبق بنفس الطريقة في هذه الحالات الثلاث وفي غيرها[2]. وعند مناقشتي لما أسميه وجهة النظر الواسعة للثقافة السياسية العمومية[3]، سنرى أن فكرة العقل العمومي تنطبق بشكل أكثر دقة على القضاة أكثر مما تنطبق على غيرهم، ولكن مقتضيات تسويغ العقل العمومي هي دائمًا نفس المقتضيات في جميع الأحوال.

إلى جانب هذا المنتدى السياسي ذي الأجزاء الثلاثة يوجد ما أسميه الثقافة الخلفية[4]. وأعني بها ثقافة المجتمع المدني. وهي منفصلة تمامًا عن المنتدى السياسي، ولها طبيعة مميزة. ففي المجتمع الديمقراطي، لا تقوم هذه الثقافة، بطبيعة الحال، على فكرة مركزية واحدة أو مبدأ واحد، سواءً كان سياسيًا أو دينيًا. تنشط التنظيمات والجمعيات العديدة المتباينة في المجتمع الديمقراطي وما لها من نظم داخلية داخل إطار من القانون يضمن حرية التفكير وحرية التعبير وحرية تكوين الجمعيات[5]. لا تنطبق فكرة العقل العمومي على الثقافة الخلفية بأشكالها

(1) هنا نواجه مسألة رسم الخط الفاصل بين المرشحين ومن يديرون حملاتهم الانتخابية وبين المواطنين الآخرين المهتمين بالسياسة بصفة عامة. ونحسم هذا الأمر بأن نجعل المرشحين ومن يديرون حملاتهم الانتخابية مسؤولين عما يقال ويمارس نيابة عن المرشحين.

(2) يلجأ الذين يكتبون حول هذا الموضوع في كثير من الأحيان إلى استخدام مصطلحات لا تميز بين الأجزاء المختلفة في المناقشة العمومية على غرار «الفضاء العمومي» و«المنتدى العمومي» وما إلى ذلك. وهنا أحذو حذو **كنت غرينوالت** Kent Greenawalt في الاعتقاد بضرورة وجود تمييز أكثر دقة، ويرجى الرجوع في هذه النقطة إلى **كنت غرينوالت**
Religious convictions and Political Choice (Oxford: Oxford University Press .1988 pp. 226-227
ويصف، على سبيل المثال، الاختلاف بين أن يقوم زعيم ديني بالوعظ او بمناصرة جمعية تعارض إباحة الإجهاض أو أن يتزعم حركة سياسية كبيرة أوأن يرشح نفسه لمنصب عام.

(3) انظر الفقرة 4.

(4) انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الفقرة: 3.2.

(5) تشمل الثقافة الخلفية عندئذ ثقافة الكنائس والجامعات بجميع أنواعها ومعاهد التعليم على جميع المستويات خاصة الجامعات والمعاهد المتخصصة والجمعيات العلمية وغيرها، وبالإضافة إلى ذلك تقوم الثقافة السياسية غير العمومية بالوساطة بين الثقافة السياسية العمومية والثقافة الخلفية. وهذه =

المختلفة من عقل غير عمومي كما لا تنطبق على وسائل الإعلام من أي نوع[(1)]. في بعض الأحيان هؤلاء الذين يبدون أنهم يعارضون فكرة العقل العمومي يقصدون في واقع الأمر تأكيد الحاجة إلى مناقشة مفتوحة وكاملة للثقافة الخلفية[(2)]. وتتفق الليبرالية السياسية مع هذا الرأي اتفاقًا تامًا.

وأخيرًا هناك المثل الأعلى للعقل العمومي، ويختلف عن فكرة العقل العمومي كما سبق الإشارة إليها على أنها فكرة تتميز بخمس خصائص. ويتحقق هذا المثل الأعلى عندما يقوم القضاة والمشرعون وكبار المسؤولين التنفيذيين وغيرهم من المسؤولين الحكوميين وكذلك المرشحون لتولي المناصب العامة بالعمل انطلاقًا من فكرة العقل العمومي، واقتداءً بهذه الفكرة ويشرحون للمواطنين الآخرين ما لديهم من أسباب لمساندة المواقف السياسية الأساسية، وفقًا للتصور السياسي للعدالة الذي يعتبرونه الأكثر معقولية. وبهذه الطريقة يحترمون ما سأسميه واجب المدنية تجاه بعضهم بعضًا وتجاه المواطنين الآخرين. ويتضح في نقاش وسلوك القضاة والمشرعين وكبار المسؤولين التنفيذيين إذا ما كانوا يحترمون فكرة العقل العمومي ويراعونها فيما يفعلون من يوم إلى آخر.

لكن كيف يتحقق المثل الأعلى للعقل العمومي في حالة المواطنين الذين لا يشغلون مناصب حكومية؟ في نظام الحكم النيابي يصوت المواطنون لانتخاب

= تشمل وسائل الإعلام من جميع الأنواع: الصحف والمجلات والتلفزيون والإذاعة ووسائل أخرى كثيرة. ويمكن المقارنة بين هذه التقسيمات وتصور **هابرماس** للفضاء العمومي، انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس: 9، 3.1.

(1) انظر المرجع السابق، الدرس السادس: الفقرة 3.

(2) انظر

David Hollenbach S.R.J «Civil society: beyond the Public -Private dichotomy» *The responsive Community*, 5 (Winter 1994-1995):15

يقول على سبيل المثال السجال والحجاج حول الخير العام لن يحدث بداية في التشريع أو المجال السياسي (التصور الضيق لهذا السجال بأنه الميدان الذي يتم فيه التحكيم بين المصالح والسلطة)، بل سيطور بشكل حر في مكونات المجتمع المدني التي هي الحامل الأولي للقيمة والمعنى الثقافي- الجامعات والجمعيات الدينية وعالم الفن والصحافة الجادة. ويمكن أن يحدث كذلك حيثما يضع أصحاب التفكير الجاد من النساء والرجال معتقداتهم عن معنى الحياة الخيرة في مواجهة نقدية متروية مع تفهم الشعوب والثقافات الأخرى لهذا الخير، باختصار يحدث حيثما توجد دراسة جادة عن معنى «الحياة الخيرة» (المرجع السابق، ص 22).

ممثليهم-كبار المسؤولين التنفيذيين والمشرعين وما إلى ذلك-ولا يصوتون على قوانين معينة (عدا على مستوى ولاية أو مستوى محلي عندما يدلون بأصواتهم في مسائل مطروحة للاستفتاء وهذه نادرًا ما تكون مسائل أساسية). للإجابة عن هذا السؤال، نقول إن الوضع الأمثل هو أن يعتبر المواطنون أنفسهم كما لو أنهم مشرعون وأن يسألوا أنفسهم ما هي القوانين التي تؤيدها أسباب تلبي بمعيار التبادلية التي يعتقدون أنها الأكثر معقولية[1]. عندما تسود لدى المواطنين نزعة قوية واسعة النطاق في أن يعتبروا أنفسهم مشرعين مثاليين وأن يرفضوا تأييد المسؤولين الحكوميين والمرشحين للمناصب العامة الذين ينتهكون العقل العمومي، ستكون تلك النزعة إحدى الجذور السياسية والاجتماعية للديمقراطية وضرورية لاستمرارها قوية وصارمة[2]. وهكذا ينهض المواطنون بواجب المدنية ويدعمون فكرة العقل العمومي بأن يفعلوا كل ما بوسعهم ليجعلوا المسؤولين الحكوميين ملتزمين بهذه الفكرة. وهذا الواجب مثل الواجبات والحقوق السياسية الأخرى في جوهره واجب أخلاقي وأؤكد على أنه ليس واجبًا قانونيًا، لأنه لو كان كذلك لكان متعارضًا مع حرية التعبير.

2. أعود الآن إلى مناقشة ما سميته الوجوه الثلاثة الأخرى للعقل العمومي. تنشأ فكرة العقل العمومي من تصور للمواطنة الديمقراطية في مجتمع ديمقراطي دستوري، حيث علاقة المواطنة علاقة سياسية أساسية تتميز بصفتين: أولًا، هي علاقة بين مواطنين في إطار بنية أساسية للمجتمع، بنية لا ندخلها إلا عند الولاة ولا نغادرها إلا عند الوفاة[3]؛ وثانيًا، هي علاقة بين مواطنين أحرار ومتساوين يمارسون

(1) توجد بعض أوجه الشبه بين هذا المعيار والمبدأ الكانطي عن العقد الأولي. انظر
Immanuel Kant, The Metaphysics of Morals: *Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right*, secs. 47-49 (Ak. 6: 315-318), ed. And trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 92-95 ; Immanuel Kant, *On the Common Saying*: *«This May be Ture in Theory, but it does not Apply in Practice»*, pt. II (Ak. VHI. -289-306), in *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2d ed., 1991), pp. 73-87.

(2) انظر أيضًا الفقرة 2.4.

(3) انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس الأول: 1.2 وحول مسألة المغادرة فقط عند الوفاة، انظر الدرس الرابع: 2.1.

حقوقهم السياسية القصوى ككيان جماعي. وتثير هاتان الصفتان مباشرة المسألة التالية: كيف يمكن للمواطنين الذين تربط بينهم هذه العلاقة أن يلتزموا باحترام بنية نظامهم الديمقراطي الدستوري، وأن يلتزموا بالقوانين والتشريعات التي سنَّت وفقًا لهذا النظام، عندما تكون الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية على المحك، تطرح التعددية المعقولة هذا السؤال بشكل أكثر حدة لأنها تعني أن الاختلافات بين المواطنين الناشئة عن مذاهب شمولية سواء دينية أو غير دينية قد يتعذر التوفيق بينها. ما هي، إذن، المثل العليا والمبادئ التي يسترشد بها المواطنون الذين يشاركون على قدم المساواة في السلطة السياسية المطلقة، في ممارسة تلك السلطة، بحيث يستطيع كل منهم أن يبرر، بشكل معقول، قراراته السياسية للجميع؟

نقول إجابة عن هذا السؤال: يكون المواطنون متعقلين عندما ينظرون إلى بعضهم بعضًا كأحرار ومتساوين في نظام للتعاون الاجتماعي يستمر عبر الأجيال، وأن يكونوا كذلك على استعداد لأن يقدموا إلى بعضهم البعض شروطًا منصفة للتعاون وفقًا لما يعتقدون أنه التصور الأكثر معقولية للعدالة السياسية؛ وعندما يسعون إلى الاتفاق على العمل وفقًا لهذه الشروط حتى لو كان ذلك على حساب مصالحهم الخاصة في مواقف معينة، شريطة أن يقبل المواطنون الآخرون تلك الشروط. يتطلب معيار التبادلية أن الذين يقترحون تلك الشروط على أنها أكثر الشروط معقولية للتعاون المنصف يجب أن يعتقدوا في الوقت نفسه أن من المعقول أن يقبلها الآخرون كمواطنين أحرار ومتساوين، وليس لأنهم واقعون تحت ضغوط وضع سياسي أو اجتماعي أقل شأنًا[1]. سيختلف المواطنون بطبيعة الحال حول أيّ من تصورات العدالة السياسية يعتقدون أنه الأكثر معقولية، إلا أنهم سيتفقون على أن جميع هذه التصورات معقولة حتى ولو تكن كذلك تمامًا.

وهكذا في الأساسيات الدستورية أو في مسائل العدالة الأساسية عندما يعمل جميع المسؤولين الحكوميين وفقًا لعقل عمومي، وعندما يعتبر جميع المواطنين

(1) تحظى فكرة التبادلية بمكانة مهمة عند
Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge. Mass: Harvard University Press 1996).

المتعقلين أنفسهم كما لو كانوا مشرعين يتبعون العقل العمومي، سيكون إصدار التشريعات التي تُعبِّر عن رأي الأغلبية عملًا له شرعية قانونية. وقد لا ينظر كل فرد في المجتمع إلى هذه التشريعات والقوانين على أنها الأكثر معقولية، أو الأكثر ملاءمة، إلا أنها ستكون سياسيًا (أخلاقيًا) ملزمة له كمواطن، ويجب أن يقبلها على أنها كذلك. وسيكون واضحًا بالنسبة لكل فرد في المجتمع أن الفرصة قد أتيحت للجميع ليعبّر كل عن رأيه ويدلي بصوته على الأقل بدرجة معقولة، ومن ثم يكون الجميع قد اتبعوا العقل العمومي واحترموا واجب المدنية.

وهكذا تُعبِّر فكرة الشرعية السياسية القائمة على معيار التبادلية عما يلي: لا تكون ممارستنا للسلطة السياسية في محلّها إلا عندما نعتقد بصدق أن الأسباب التي يمكن أن نبرر من خلالها أفعالنا السياسية- إذا طرحنا هذه الأسباب كما لو كنا مسؤولين حكوميين- هي أسباب كافية، وأن نعتقد كذلك بشكل معقول أن يقبلها المواطنون الآخرون بشكل معقول. ينطبق هذا المعيار على مستويين: يتمثل المستوى الأول في البنية الدستورية في حد ذاتها؛ وأما المستوى الثاني فيتمثل في التشريعات والقوانين الخاصة التي تم سنَّها وفقًا لهذه البنية. وحتى تكون التصورات السياسية معقولة يجب أن تبرر فقط الدساتير التي تستوفي هذا المبدأ.

ولكي نلقي مزيدًا من الضوء على دور معيار التبادلية في العقل العمومي، يمكن أن نصف دوره على أنه يحدد طبيعة العلاقة السياسية في نظام ديمقراطي دستوري بوصفها علاقة صداقة مدنية بين مواطنين. وهذا المعيار، عندما يمارس المسؤولين الحكوميون أفعالهم العامة على أساسه، وعندما يؤيده المواطنون الآخرون، هو الذي يحدد شكل المؤسسات الأساسية. فعلى سبيل المثال، وأسوق هنا- مثالًا بسيطا -عندما نقول إن بعض المواطنين سيحرمون من حرية المعتقد، يتعيّن علينا أن نعطيهم الأسباب التي لا يستطيعون فحسب استيعابها كما كان يمكن أن يستوعب **سيرفيتيوس** لماذا أراد **كالفن** أن يحرقه في رهان، ولكن الأسباب التي يمكن لنا على نحو معقول أن نتوقع منهم كمواطنين أحرار ومتساوين أن يقبلوها على نحو معقول. ومن البديهي أن يمثل الحرمان من الحريات الأساسية انتهاكًا لمعيار التبادلية. ما هي الأسباب التي يمكن أن تستوفي معيار التبادلية وتبرر في الآن

ذاته الاسترقاق وتحرم بعض الأشخاص من حرية المعتقد أو تفرض شرط الملكية الخاصة على الحق في التصويت أو حرمان المرأة من الحق في الاقتراع؟

ولما كانت فكرة العقل العمومي تحدد القيم السياسية على أعمق مستوى وتحدد كيف تفهم العلاقة السياسية، فإن أولئك الذين يؤمنون بأن المسائل السياسية الأساسية يجب أن تتقرر بمقتضى ما يعتبرونه أحسن الأسباب وفقًا لفكرتهم الخاصة عن الحقيقة الكاملة- بما في ذلك مذهبهم الشمولي الديني أو العلماني- وليس بمقتضى الأسباب التي يمكن أن يشارك فيها جميع المواطنين كأحرار ومتساوين، سيرفضون بطبيعة الحال فكرة العقل العمومي. وتنظر الليبرالية السياسية إلى الإصرار على امتلاك الحقيقة الكاملة في السياسة على أنه يتعارض مع المواطنة الديمقراطية ومع فكرة شرعية القانون.

3. للديمقراطية تاريخ طويل، حيث تكونت العديد من الأفكار المختلفة حول الديمقراطية منذ بدايتها في اليونان القديمة حتى اليوم الحاضر[1]. وينصب اهتمامي هنا فقط على الديمقراطية الدستورية حسنة التنظيم- وهو اصطلاح استخدمته منذ البداية- التي يمكن أن نفهمها كذلك على أنها ديمقراطية المداولة. ويكمن التحديد الدقيق لديمقراطية المداولة في فكرة المداولة ذاتها.

عندما يتداول المواطنون ويتبادلون الرأي ويناقشون ما لديهم من أسباب تؤيد وجهات نظرهم في المسائل السياسية العامة، يفترضون أن آراءهم السياسية يمكن أن تنقح بالمناقشة مع المواطنين الآخرين؛ ومن ثم لا تكون تلك الآراء مجرد نتيجة ثابتة لا تقبل التغيير تُعبِّر عن مصالحهم القائمة الخاصة أو غير السياسية.

---

(1) لاستعراض تاريخي مفيد انظر
(David Held, *Models of Democracy* 2nd ed) Stanford University Press 1997.
وتشمل النماذج المختلفة التي يعرضها **هالد** Held الفترة التي تمتد من الدولة المدنية القديمة حتى الوقت الراهن. وينتهي بالتساؤل عما يجب أن تعنيه الديمقراطية اليوم. ويتناول خلال هذا العرض التاريخي بالبحث الأشكال العديدة للجمهوريات الكلاسيكية والليبرالية الكلاسيكية، بالاضافة إلى تصور شومتر عن ديمقراطية النخبة المنافسة. ومن المفكرين الذين يناقش الكاتب أفكارهم **أفلاطون، وأرسطو، ومرسيليو دي بادوفا، وماكيفللي، وهوبز، وماديسون، وبنتام، وجيمس ميل، وجون ستيوارت ميل**، وكذلك **ماركس**. كما تناول بالبحث الاشتراكية والشيوعية، ويقدم في عرضه لكل مفكر نماذج تفصيلية للمؤسسات التي تقترن بتصور للديمقراطية والدور الذي تقوم به تلك المؤسسات.

يلعب العقل العمومي، في هذه النقطة، دورًا حاسمًا لأنه يعطي طابعًا مميزًا لتبرير المواطنين للأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية.

وبينما لا أستطيع أن أناقش هنا طبيعة ديمقراطية المداولة مناقشة كاملة، أذكر عددًا من النقاط الأساسية لأوضح دور العقل العمومي وأهميته.

توجد ثلاثة عناصر أساسية لديمقراطية المداولة: يتمثل أول هذه العناصر في فكرة العقل العمومي[1]، وإن اختلفت هذه الفكرة من مجتمع إلى آخر؛ أما العنصر الثاني فيكمن في وجود إطار للمؤسسات الديمقراطية الدستورية ينص على إقامة هيئات تشريعية للتداول؛ ويتمثل العنصر الثالث في معرفة المواطنين بوجود عقل عمومي ورغبتهم بصفة عامة في اتباعه وتحقيق مثله الأعلى في سلوكهم السياسي. وتتمثل التبعات المباشرة لهذه الأساسيات في التمويل العمومي للانتخابات وترتيب الإمكانات الضرورية لمناقشات جادة ومنظمة للقضايا الأساسية والمسائل التي تتعلق بالحياة المدنية العامة. ومن الضروري توفير إمكانات للمداولات العمومية واعتبارها سمة أساسية من سمات الديمقراطية، وأن تكون متحررة من لعنة النقود[2]. وما لم يتسنّى ذلك، تسيطر مصالح الشركات الكبرى ومصالح

(1) تضع ديمقراطية المداولة حدودًا للأسباب التي يمكن للمواطنين اعطاؤها لتأييد وجهات نظرهم السياسية حتى تتفق مع نظرتهم للمواطنين الآخرين على أنهم متساوون، انظر
Joshua Cohen, «Deliberation and Democratic Legitimacy», in Alan Hamlin and Philip Petit eds, *Good Polity Normative Analysis of the State* (Oxford; Basil Blackwell, 1989) pp. 17,21 24 Joshua Cohen comments, Review Symposium on Democracy and Its Critics, *Journal of Politics*, 53 (1991) 223-224 Joshua Cohen Democracy and liberty in Jon Eister, ed; *Deliberative Democracy* (New York: Cambridge University .Press 1998

(2) انظر
Roland Dworkin, «The Curse of American Politics», *New York Review of Books* October 17, 1996, p 19
(ويرى أن النقود هي أكبر خطر يهدد العملية الديمقراطية) ويشن **دووركن** Dworkin كذلك نقدًا شديدًا للخطأ الجسيم الذي وقعت فيه المحكمة العليا في قضية
Buckley v. Valeo United States Supreme Court Reports, 424 (1976) 1: Dworkin, *York Review of Books* pp. 21-24 sec 12 pp. 359-363
انظر كذلك كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس الثامن: الفقرة 12 (ويشعر **باكلي** بالاستياء ويثير مخاطر من تكرار خطأ فترة **لوشنر**)

المنظمات الأخرى على الحياة السياسية بتقديم التبرعات الضخمة للحملات الانتخابية وتشوه المناقشات والمداولات العمومية أو قد تمنعها.

تدرك ديمقراطية المداولة أيضًا أنه لا يمكن اتخاذ قرارات اجتماعية وسياسية حاسمة من دون الانتشار الواسع للتعليم بين جميع المواطنين حول الوجوه الأساسية للنظام الديمقراطي الدستوري، ومن دون أن يكون الشعب على علم بالمشكلات الملحة. وحتى إذا أراد الزعماء السياسيون بعيدو النظر إدخال تغييرات وإصلاحات اجتماعية، فلن يستطيعوا إقناع جمهور فاقد الثقة ومضلل بأن يقبل تلك التغييرات والإصلاحات وأن يتبعها. وقد توجد، على سبيل المثال، مقترحات معقولة حول ما ينبغي عمله فيما يتعلق بالأزمة المفترضة القادمة التي يقال إنها ستحدث في الضمان الاجتماعي، ومن بين هذه المقترحات إبطاء معدل نمو مستويات الإعانات الاجتماعية ورفع سن التقاعد تدريجيًا، ووضع قيود على الرعاية الطبية العالية التكلفة في الحالات الميؤوس من شفائها والتي لا تؤدي إلى بقاء المريض على قيد الحياة أكثر من أسابيع أو ربما أيام معدودة، وأخيرًا الترفيع الضرائبي بنسبة معقولة عاجلًا بدلًا من الاضطرار إلى الترفيع فيها بنسبة كبيرة آجلًا[1]. ولكن كما هو الحال، يعلم الذين يتابعون اللعبة السياسية الكبرى أن أيًا من تلك المقترحات المعقولة لن يحظى بالقبول. تتكرر القصة نفسها حول مقترحات الاهتمام بدعم المؤسسات الدولية (مثل الأمم المتحدة)، وزيادة المساعدات الخارجية التي تنفق في موضعها الصحيح والاهتمام بحقوق الإنسان في الداخل والخارج. ولكن الحاجة المستمرة للسعي إلى الحصول على تمويل للحملات الانتخابية تجعل النظام السياسي عاجزًا عن أداء وظيفته وهكذا تصاب قدرة النظام السياسي على المداولات حول هذه المسائل الحيوية بالشلل.

---

(1) انظر

Paul Krugman, «Demographics and Destiny», *New York Times Book Review*, October 20,1996, p. 12, reviewing and describing proposals in Peter G. Peterson, *Will America Grow Up Before It Grows Old? How the Coming Social Security Crisis Threatens You, Your Family, and Your Country* (New York: Random House, 1996), and Charles R. Morris, *The AARP: America's Most Powerful Lobby and the Clash of Generations* (New York: Times Books, 1996).

الفقرة الثانية: مضمون العقل العمومي

1. يشارك المواطن في العقل العمومي عندما يشترك في مداولات في إطار ما يعتبره بصدق أهم تصور سياسي معقول للعدالة، تصور يُعبِّر عن قيم سياسية يمكن أن نتوقع بشكل معقول من الآخرين كمواطنين أحرار ومتساوين، أن يؤيدوها. لا بد أن تكون لدى كل منا مبادئ وخطوط توجيهية عامة نرجع إليها بطريقة تستجيب إلى هذا المعيار. وقد افترضت أن من طرق تحديد تلك المبادئ والخطوط التوجيهية العامة السياسية أن نبين أنها يمكن الموافقة عليها فيما أسميه في كتاب **الليبرالية السياسية**، الوضع البدئي[1] وقد يرى آخرون أن هناك طرقًا أخرى أكثر معقولية لتحديد هذه المبادئ.

يصدر مضمون العقل العمومي عن مجموعة متسقة ومتكاملة من التصورات السياسية للعدالة وليس عن تصور واحد. وتوجد العديد من الليبراليات والآراء المصاحبة لها، ومن ثم يوجد العديد من أشكال العقل العمومي، تحددها مجموعة مترابطة من التصورات السياسية المعقولة، من بين تلك التصورات تصور العدالة إنصافًا. وليس هذا التصور، بغض النظر عن ميزاته، سوى واحد من بين تلك التصورات. وتكمن السمة المحددة لتلك التصورات في معيار التبادلية الذي يطبق بين مواطنين أحرار ومتساوين، وينظر إليهم على أنهم متعقلون وعقلانيون. وتتميز هذه التصورات بثلاث سمات رئيسة:

أولًا: قائمة بالحقوق والحريات والفرص الأساسية (مثل تلك المألوفة في النظم الدستورية).

وثانيًا: تعيين أولوية خاصة لتلك الحقوق والحريات والفرص ولا سيما فيما يتعلق بالسعي إلى قيم الخير العام والكمال.

وثالثًا: تدابير تضمن لكل المواطنين أفضل الوسائل ليستخدموا حرياتهم استخدامًا فعالًا[2].

---

(1) كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس الأول: الفقرة 4.

(2) اتبع هنا التعريف الوارد في كتاب **الليبرالية السياسة**، الدرس الأول: 2.1.

وتؤيد جميع هذه التصورات الليبرالية الأفكار الأساسية بأن المواطنين أشخاص أحرار ومتساوون، وأن المجتمع نظام منصف للتعاون عبر الزمن. ولكن نظرًا لأنه يمكن تفسير هذه الأفكار بطرق عديدة، تتوفر لدينا صياغات مختلفة لمبادئ العدالة ومضامين مختلفة للعقل العمومي. كما تختلف التصورات السياسية أيضًا في كيفية ترتيب المبادئ والقيم السياسية أو في الموازنة بينها حتى عندما تنص على نفس المبادئ والقيم. وأفترض كذلك أن هذه الليبراليات تتضمن مبادئ جوهرية للعدالة، ومن ثم تشمل أكثر من مجرد العدالة الإجرائية. ويُفترض من هذه التصورات الليبرالية أن تقر الحريات الدينية وحريات التعبير الإبداعي لمواطنين متساوين إضافة إلى أفكار جوهرية عن الإنصاف تشمل المساواة في الفرص وتوفير أفضل الوسائل وغير ذلك الكثير[1].

هكذا، إذن، لا تسعى الليبرالية السياسية إلى تحديد ثابت ونهائي للعقل العمومي في شكل تصور سياسي للعدالة[2] مفضل عن غيره من التصورات. إذ لن تكون هذه المقاربة حكيمة. من ذلك مثلًا أن الليبرالية السياسية تسمح بتصور الشرعية في مشروع هابرماس (يوصف هذا التصور أحيانًا بأنه أساسًا ديمقراطي أكثر منه ليبرالي)[3]، كما تفسح المجال للآراء الكاثوليكية عن الخير المشترك والتضامن

---

(1) قد يعتقد البعض أن التعددية المعقولة تعني أن الاشكال الوحيدة للتحكيم بين المذاهب الشمولية يجب أن تكون فقط إجرائية وليست جوهرية ويدافع بشدة عن وجهة النظر هذه
Stuart Hampshire in *Innocence and Experience* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
ولكني افترض في المتن أعلاه أن كل الصيغ العديدة للّيبرالية تشمل تصورات جوهرية للمعالجة الكاملة لهذه المسائل، انظر
Joshua Cohen, «Pluralism and Proceduralism», *Chicago-Kent Law Review*, 69. no 3 (1994): 589-618.

(2) أعتقد أن تصور العدالة إنصافًا يحتل مكانة خاصة مؤكدة في مجموعة التصورات السياسية كما اقترح في كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس الرابع: 4.7، ولكن رأيي هذا ليس أساسيًا لأفكار الليبرالية السياسية والعقل العمومي.

(3) انظر
Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), pp. 107-109.

= تقول سيلا بن حبيب في مناقشتها لنماذج الفضاء العمومي في

عندما تطرح كقيم سياسية[1]. وحتى لو أصبح عدد قليل نسبيًا من التصورات سائدًا عبر فترة زمنية، بل وبدا أن تصورًا معينًا من تلك التصورات يحتل مكانة رئيسة خاصة، تظل التصورات المقبولة للعقل العمومي دائمًا تصورات متعددة. بل أكثر من ذلك قد تطرح من وقت إلى آخر تصورات جديدة متغيرة للعقل العمومي وقد تختفي تصورات أخرى. ومن المهم أن يكون الأمر كذلك وإلا لانتهى الحال إلى قمع مطالب بعض الجماعات والمصالح التي تنشأ نتيجة تغيرات اجتماعية، وتفشل في اتخاذ صيغتها السياسية المناسبة[2].

= *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (London: Routledge,1992)

إن نموذج النقاش هو النموذج الوحيد الذي يتفق مع الاتجاهات الاجتماعية العامة لمجتمعاتنا وفي الوقت نفسه مع الطموحات التحررية للحركات الاجتماعية الجديدة مثل الحركة النسوية (ص 112) وقد سبق لها أن اهتمت بما تسميه التصور اللاأدري عند **أرندت** وكذلك تصور الليبرالية السياسية؛ ولكنني أجد من الصعب أن تمايز رأيها عن رأيي شكل من الليبرالية السياسية والعقل العمومي، إذ يتضح أنها تعني بالفضاء العمومي، ما يعنيه **هابرماس** أي ما أطلق عليه في كتابي **الليبرالية السياسية** اسم الثقافة الخلفية للمجتمع المدني لا ينطبق عليه المثل الأعلى للعقل العمومي، ومن ثم لا تضع الليبرالية السياسية حدودًا مقيدة على النحو الذي تعتقد أنه كذلك. لا تحاول **سيلا بن حبيب** أن تبين، فيما اعتقد، أن مبادئ معينة عن الحق والعدالة تنتمي إلى مضمون العقل العمومي لا يمكن تفسيرها على أنها تعالج المشكلات التي تثيرها الحركة النسوية وأشك أن يكون ذلك ممكنًا والأمر سيّان فيما يتعلق بالملاحظات الأولى في

«Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation», in *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy Rosenblum (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp. 143, 154-156

والذي تناقش فيه مشكلات الحركة النسوية على نحو مماثل.

(1) تعتبر فكرة الخير العام المستقاة من **أرسطو والقديس توما الإكيوني**، فكرة ضرورية بالنسبة للفكر السياسي والأخلاقي الكاثوليكي في جزء كبير منه، انظر على سبيل المثال

John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 153-156, 160 ; Jacques Maritain, *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), pp.108-114.

لقد كان **فينيس** Finnis واضحًا بشكل في تحليله فيما لو كان تحليل **الإكيوني** يلفه الغموض كذلك أحيانًا.

(2) وهكذا نجد نقد **جريمي والدرون** Jeremy Waldron لليبرالية السياسية بأنها لا تسمح بتصورات متغيرة وجديدة عن العدالة نقدًا في غير محله، انظر

«Religious Contributions in Public Deliberation», *San Diego Law Review,* 30 (1993): 837-838. See the reply to Waldron's criticisms in Lawrence B. Solum, «Novel Public Reasons», *Loyola LA Law Review,* 29 (1996): 1460

(سيسمح القبول العام لمثل أعلى ليبرالي للعقل العمومي بالتطور المذهل للنقاش السياسي)

2. يجب أن نُميِّز بين العقل العمومي وما يوصف أحيانًا بأنه عقل علماني أو قيم علمانية. ويختلف هذا العقل العلماني كما تختلف تلك القيم العلمانية عن العقل العمومي. وذلك لأني أعرّف العقل العلماني كتبرير في إطار مذاهب شمولية غير دينية. وهذه المذاهب والقيم أعم من أن تخدم أغراض العقل العمومي. وليست القيم السياسية مذاهب أخلاقية[1]، ومع ذلك فهي متاحة لعقلنا ولحسنا السليم ويمكن الوصول إليها. وليست المذاهب الأخلاقية على نفس المستوى مع المذاهب الدينية ومع الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا. وعلى النقيض من ذلك، رغم أن القيم والمبادئ السياسية الليبرالية قيم أخلاقية في جوهرها، إلا أنها تصدر عن تصورات سياسية ليبرالية للعدالة، وهي بذلك قيم سياسية وتتميز هذه التصورات السياسية بسمات ثلاث:

أولًا: تنطبق مبادئها على المؤسسات الاجتماعية والسياسية الأساسية (البنية الأساسية للمجتمع).

ثانيًا: يمكن طرحها على نحو مستقل عن المذاهب الشمولية من أي نوع (رغم أن المذاهب الشمولية يمكن أن تتفق على تأييدها).

وأخيرًا: يمكن التوصل إلى هذه التصورات انطلاقًا من أفكار أساسية موجودة ضمنيًا في الثقافة السياسية العمومية لنظام دستوري، وذلك مثل تصور المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين والمجتمع كنظام منصف للتعاون.

وهكذا ينشأ مضمون العقل العمومي عن مبادئ وقيم مجموعة متسقة ومتكاملة من التصورات السياسية الليبرالية للعدالة تلبي هذه الشروط. ويمكن أن نشارك في العقل العمومي بأن نحتكم إلى واحد من التصورات السياسية ـ إلى المثل العليا والمبادئ والمعايير والقيم التي تمثلها تلك التصورات ـ عندما نناقش المسائل السياسية الأساسية. إلا أن هذا المتطلب يسمح لنا أن ندخل ضمن المناقشة السياسية في أي وقت مذهبنا الشمولي الديني أو غير الديني، بشرط أن نعطي في الوقت المناسب أسبابًا تتفق مع العقل العمومي لتأييد المبادئ والسياسات التي

(1) انظر تعريف المذهب في هامش أعلاه.

يفترض أن مذهبنا الشمولي يؤيدها، وأشير إلى هذا المتطلب على أنه شرط ملزم وأتناوله لاحقًا بمزيد من التفصيل[1].

من سمات العقل العمومي، إذن، أنه يعمل بشكل كلي في إطار تصور سياسي للعدالة. ومن أمثلة القيم السياسية تلك التي جاءت في مقدمة الدستور الأميركي: اتحاد أكثر كمالًا وعدالة وسلامًا أهليًا ودفاعًا مشتركًا ورفاهًا عامًا ونعم الحرية لأنفسنا وللأجيال المقبلة. وتندرج تحت هذه القيم، قيم أخرى كأن تندرج تحت قيمة العدالة، مثلًا، الحريات الأساسية المتساوية والمساواة في الفرص، ومثل عليا تتعلق بتوزيع الدخل والضرائب وغير ذلك كثير.

تختلف القيم السياسية للعقل العمومي عن القيم الأخرى من حيث هي تتحقق في مؤسسات سياسية وتعطي الطابع المميز لهذه المؤسسات. وهذا لا يعني عدم وجود قيم مماثلة تميز أشكالًا اجتماعية أخرى على غرار قمتي الفعالية والنجاعة اللتين تميزان التنظيم الاجتماعي للفرق الرياضية أو النوادي، مثلما تتحقق في المؤسسات السياسية للبنية الأساسية للمجتمع. ولكن لا تكون القيمة قيمة سياسية بالمعنى الدقيق إلا عندما يكون الشكل الاجتماعي نفسه شكلًا سياسيًا: أي عندما تتحقق في أجزاء البنية الأساسية ومؤسساتها السياسية والاجتماعية. ومعنى هذا أن العديد من التصورات السياسية تصورات غير ليبرالية، بما في ذلك التصورات الأرستقراطية والاتحادات الأوليغارشية والنظم الأوتوقراطية والديكتاتورية. وتتنزل هذه جميعًا ضمن فئة التصورات السياسية[2]. ولكننا نهتم فقط بتلك التصورات السياسية التي تكون معقولة في إطار نظام ديمقراطي دستوري، وكما أوضحت في الفقرات السابقة، تلك هي المثل العليا والمبادئ التي تُعبِّر عنها تصورات سياسية ليبرالية معقولة.

3. ويتميز العقل العمومي بسمة أساسية أخرى، تتمثل في أن تصوراته السياسية يجب أن تكون تصورات متكاملة. ومعنى هذا أن كل تصور سياسي يجب أن يكون معبرًا عن مبادئ ومعايير ومثل عليا جنبًا إلى جنب مع الخطوط التوجيهية التي

(1) انظر الفقرة 4

(2) انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس التاسع: 1.1.

نسترشد بها، بحيث نضع القيم التي يحددها هذا التصور في ترتيبها المناسب أو أننا ننظر إليها فيما عدا ذلك كوحدة متكاملة بحيث يمكن لتلك القيم وحدها أن تعطي لنا الإجابة المناسبة لجميع المسائل التي تتعلق بالأساسيات الدستورية والمسائل الأساسية للعدالة أو معظمها. وعندئذ تُرتب القيم على ضوء بنيتها وسماتها في إطار التصور السياسي ذاته، وليس وفقًا للطريقة التي توجد بها تلك القيم داخل المذاهب الشمولية للمواطنين. لا يجوز ترتيب القيم السياسية بالنظر إليها كقيم منفصلة ومنعزلة عن بعضها بعضًا، أو منفصلة عن سياق محدد. إنها ليست عرائس يتم تحريكها من خلف الستار بواسطة مذاهب شمولية[1]. ولا تشوه تلك المذاهب الشمولية ترتيب القيم، شريطة أن ينظر العقل العمومي إلى هذا الترتيب على أنه ترتيب معقول. ويمكن للعقل العمومي أن ينظر بالفعل إلى ترتيب القيم السياسية على أنه ترتيب معقول (أو غير معقول)، لأن البنى المؤسسية محل نظر وستصبح الأخطاء والثغرات داخل الترتيب السياسي مكشوفة. وهكذا يمكن أن نكون على ثقة من أن ترتيب القيم السياسية لا يتعرض للتشويه من قبل مذاهب شمولية معقولة (وأؤكد هنا على أن المعيار الوحيد للحكم بأن القيم السياسية تتعرض للتشويه هو أن يكون ترتيب تلك القيم غير معقول في ذاته).

من المهم أن تكون التصورات السياسية متكاملة، وتكمن هذه الأهمية في أن التصور السياسي غير المتكامل لن يكون إطارًا فكريًا مناسبًا أو كافيًا يمكن على ضوئه مناقشة المسائل السياسية الأساسية.[2] وما لن يتسنى لنا فعله في العقل

(1) أنا مدين بشأن هذه الفكرة إلى **بيتر مارنيف** Peter de Marneffe.

(2) تجدر الملاحظة هنا أن التصورات السياسية المختلفة عن العدالة تمثل تفسيرات مختلفة للأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية. هناك أيضًا تفسيرات مختلفة لنفس المفهوم، نظرًا لأن مفاهيمها وقيمها يمكن أن تُتخذ بطرق مختلفة، وليس هناك، إذن، خطٌ حادٌ بين انتهاء المفهوم السياسي وبين بدء تفسيره، ولا يلزمه. ولكن في الوقت نفسه يضع التصور السياسي حدودًا للتفسيرات المختلفة الممكنة، وإلا لن يكون من الممكن إجراء نقاش وتبادل الحجج والآراء، على سبيل المثال الدستور الذي يعلن حرية المعتقد بما في ذلك حرية عدم اعتناق أي دين إضافة إلى فصل الكنيسة عن الدولة، قد يبدو أنه يترك المسألة مفتوحة حول ما إذا كان من الجائز أن تحصل الكنيسة على التمويل العمومي، وإذا كان ذلك جائزًا فبأي طريقة يتسنى لها ذلك. ويمكن النظر إلى الاختلاف هنا على أنه يتعلق بكيفية تفسير نفس التصور السياسي. يوجد تفسير يسمح لها بالتمويل العمومي، وتفسير آخر لا يسمح لها بذلك؛ أو بشكل آخر، كالاختلاف بين تصورين سياسيين. وفي غياب التفاصيل ليس مهمًا الاسم الذي ندعوه به. وتتمثل النقطة المهمة في أنه نظرًا لأن مضمون العقل العمومي هو مجموعة متسقة ومتكاملة من =

العمومي، هو أن نتحول مباشرة من مذهبنا الشمولي أو من جزء منه إلى قيمة أو مبدأ أو أكثر من القيم والمبادئ السياسية، وإلى المؤسسات التي تدعمها هذه القيم والمبادئ. فما هو مطلوب منا، بدلًا من ذلك، أن نصل، في المقام الأول، إلى الفكرة الأساسية لتصور سياسي متكامل، وأن نبلور انطلاقًا من هذه الفكرة الأساسية المبادئ والمثل العليا، ونستخدم الحجج التي توفرها لنا. وما لم نفعل ذلك سيسمح العقل العمومي بحجج مباشرة وجزئية أكثر مما ينبغي.

4. وفيما يلي أستعرض أمثلة عديدة عن القيم والمبادئ السياسية لأوضح مضمون العقل العمومي بشكل أكثر تحديدًا، وبصفة خاصة الطرق المختلفة التي يكون بها معيار التبادلية قابلًا للتطبيق وعرضة للانتهاك في آن.

(أ) كمثال أول للنظر في قيمة الاستقلالية الذاتية. وتتخذ هذه القيمة صيغتين، تتمثل الأولى في الاستقلالية الذاتية السياسية، أي وجود شخصية قانونية مستقلة للمواطنين وضمان المحافظة على كرامتهم ومشاركتهم في ممارسة السلطة السياسية. أما الصيغة الثانية فتتمثل في استقلالية ذاتية أخلاقية خالصة تميز نمطًا معينًا للحياة والتفكير، ويغوص في أعمق غاياتنا ومثلنا العليا، كما هو الشأن في المثل الأعلى للفردية عند **جون ستيوارت ميل**[1]. وأيًا كان تصورنا للاستقلالية الذاتية كقيمة أخلاقية خالصة، فإن هذه الاستقلالية الذاتية لا تستوفي معيار التبادلية، إذا ما أخذنا في الاعتبار التعددية المعقولة، لأن الكثيرين من المواطنين مثل أولئك الذين يتمسكون بمذاهب دينية قد يرفضون هذه

= التصورات السياسية، فإن مضمونه ذاك يسمح بالتغيرات التي قد نحتاج إليها. ليس الأمر كما لو كنا متعلقين بمفهوم ثابت، ناهيك عن تفسير واحد له. وهذا تعليق على:

Kent Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 113-120,

حيث يعتبر أن كتاب **الليبرالية السياسية** يجد صعوبة في التعامل مع مشكلة تحديد تفسير للتصورات السياسية.

(1) John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), ch. 3, pars. 1-9, in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1977), vol. 18, pp.260-275

القيمة. وهكذا تكون الاستقلالية الذاتية السياسية، قيمة سياسية، بينما ليست الاستقلالية الذاتية الأخلاقية.

(ب) كمثال ثان نأخذ القصة المعروفة عن السامري الصالح: هل القيم التي ينشدها السامري قيم سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة وليست فقط مجرد قيم فلسفية أو دينية؟ وبينما تسمح لنا النظرة الواسعة للثقافة السياسية العامة، عندما نطرح اقتراحًا ما، أن نستحضر قصة من الإنجيل ويتطلب العقل العمومي منا أن نبرر اقتراحنا هذا بالإشارة إلى قيم سياسية بمعناها الدقيق[1].

(ج) كمثال ثالث، عندما نحتكم إلى الاستحقاق عند مناقشة توزيع الدخل، يميل البعض إلى القول بأن التوزيع المثالي للدخل يجب أن يكون على أساس الاستحقاق. ولكن ما المقصود بالاستحقاق من وجهة نظرهم؟ هل يعني أن الأشخاص الذين يشغلون مختلف المناصب يجب أن تتوفر فيهم المؤهلات المطلوبة -القضاة يجب أن يكونوا مؤهلين للقضاء- ويجب أن تكون للجميع فرصة منصفة للتأهل لشغل المناصب التي يفضلونها؟ وهذه في حقيقة الأمر قيمة سياسية. ولكن توزيع الدخل طبقًا للاستحقاق الأخلاقي، حيث يعني ذلك القيمة الأخلاقية للشخص، مع اعتبار جميع الأشياء الأخرى، بما في ذلك المذاهب الشمولية، ليس كذلك. وليس هدفًا سياسيًا واجتماعيًا قابلًا للتطبيق.

(د) وكمثال أخير، لننظر إلى مصلحة الدولة في الأسرة وفي الحياة البشرية. أنّى لنا أن نحدد القيمة السياسية التي نحتكم إليها تحديدًا صحيحًا؟ عادة يتم تحديد القيمة السياسية بشكل عام جدًا. ولكن للدولة في النظام الديمقراطي مصلحة مشروعة في أن يعمل القانون العام والسياسات العامة، بطريقة منتظمة، على دعم ومراقبة المؤسسات الضرورية لإعادة إنتاج المجتمع السياسي عبر الزمن. وتشمل هذه المؤسسات الأسرة

(1) انظر الفقرة: 4-1 عن الشرط الملزم والمثال الذي يستحضر قصة الإنجيل، انظر بصفة عامة الفقرة: 4 لشرح مفصل عن وجهة النظر الواسعة بشأن الثقافة السياسية العمومية.

(في صورتها العادلة) وترتيبات لتنشئة وتربية الأبناء، ومؤسسات الرعاية الصحية العامة. ويعتمد هذا الدعم الرقابة على مبادئ وقيم سياسية، طالما ننظر إلى المجتمع السياسي كمجتمع قادر على الاستمرار عبر الزمن وعلى المحافظة على كيانه ومؤسساته وثقافته عبر الأجيال. عندما تأخذ الدولة مصلحتها هذه في الاعتبار فستبدو كما لو لم تكن لها مصلحة في أيّ نمط من أنماط الحياة الأسرية أو للعلاقة بين الجنسين، وذلك فيما عدا ما يؤثر به ذلك النمط أو تلك العلاقة بطريقة أو أخرى على إعادة الإنتاج المنظم للمجتمع عبر الزمن. لذلك إن تفضيل نظام الزواج الأحادي في حد ذاته أو التصدي للزواج المثلي، على أنه يتنزل ضمن المصلحة المشروعة للدولة في النطاق الأسري، قد يبدو انعكاسًا لمذاهب أخلاقية أو دينية شمولية. وبالتالي يفتقد للأساس الوجيه، أي لا يستند إلى قيم سياسية. وقد توجد، بطبيعة الحال، قيم سياسية أخرى يكون مثل هذا التخصيص على ضوئها مقنعًا: كالقول، مثلًا، بأن الزواج الأحادي ضروري للمساواة بين المرأة والرجل، أو بأن الزواج المثلي يقضي على تنشئه وتربية الأبناء[1].

تُظهر هذه الأمثلة الأربعة تناقضًا مع ما سميته فيما تقدم عقلًا علمانيًا[2]. ومن وجهات النظر التي تطرح كثيرًا هي، إذا كان يتعيّن علينا ألا نحتكم إلى أسباب دينية أو إلى مذاهب علمانية لتسويغ سن القوانين في مجتمع ديمقراطي، فإنه يمكن لنا أن نحتكم إلى حجج علمانية وجيهة[3]. ولكن ما هي الحجة العلمانية؟ يعتقد البعض

---

(1) بطبيعة الحال لا أسعى هنا لاتخاذ قرار بشأن هذه المسألة، لأنني معني فقط بالأسباب والاعتبارات التي تخص العقل العمومي.

(2) انظر، 2.2.

(3) انظر

Robert Audi, «The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society», *San Diego Law Review,* 30 (1993): 677

هنا يعرف **أودي** Audi الحجة العلمانية كما يلي: «العقل العلماني هو عقل لا تعتمد قوته المعيارية بشكل واضح على وجود الله أو على الاعتبارات اللاهوتية، أو على اعترافات شخص أو مؤسسة سلطة دينية». (ص 692) هذا التعريف يخلط بين الأسباب العلمانية، بمعنى مذهب شمولي غير ديني وبمعنى تصور سياسي خالص في مضمون العقل العمومي واعتمادًا على ما يعنيه هذا، فإن وجهة نظر أودي =

أن أي حجة عقلانية، وناتجة عن تبصر ونقد ويمكن للعموم الناس فهمها، هي حجة علمانية؛ ويناقشون الحجج المتعددة التي تعتبر، على سبيل المثال، العلاقات الجنسية المثلية، علاقات منحطة ومخزية[1]. وبطبيعة الحال، قد يكون بعض هذه الحجج، حججًا علمانية متبصرة وعقلانية (حسب هذا التعريف). ولكن تكمن السمة الأساسية لليبرالية السياسية في أنها تنظر إلى مثل هذه الحجج كافة بنفس الطريقة التي تنظر بها إلى الحجج الدينية، ومن ثم لا تعطي هذه المذاهب الفلسفية العلمانية حججًا وفقًا للعقل العمومي، وإنما تنتمي هذه الحجج والتصورات العلمانية، من هذا النوع، إلى مذاهب أخلاقية وإلى الفلسفة الأولى، وبالتالي تقع خارج النطاق السياسي.

وهكذا عندما ننظر فيما إذا كنا نعتبر العلاقات الجنسية المثلية بين المواطنين جريمة يعاقب عليها القانون، لا تتعلق المسألة بما يذهب إليه فكر فلسفي غير ديني بأن خير الإنسانية يستدعي تحريم تلك العلاقات، ولا بما إذا كان أصحاب الإيمان الديني يعتبرون تلك العلاقات خطيئة، ولكن المسألة تتعلق، في المقام الأول، بما إذا كانت القوانين التشريعية التي تحرِّم تلك العلاقات تنتهك الحقوق المدنية لمواطنين ديمقراطيين أحرار ومتساوين[2]. وتتطلب هذه المسألة تصورًا سياسيًا معقولًا عن العدالة يحدد تلك الحقوق المدنية، وهذه أساسًا مسألة دستورية.

= بأن الأسباب العلمانية يجب أن تعطى كذلك جنبًا إلى جنب مع الأسباب الدينية دورًا شبيهًا بما أسميه الشرط الملزم في 1-4.

(1) انظر مناقشة **مايكل برّي** Michael Perry لحجة **جون فينيس** John Finnis الذي ينفي أن تتسق هذه العلاقات مع الخير الإنساني

Michael Perry of John Finnis's argument, which denies that such relations are compatible with human good. *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 1997), ch. 3, pp. 85-86.

(2) وفي هذا الصدد أقتفي أثر

T. M. Scanlon's view in «The Difficulty of Tolerance», in *Toleration: An Elusive Virtue*, ed. David Heyd (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 226-239.

يلقي المقال بأكمله الضوء على الموضوع على نحو وجيه ولكن تعتبر الفقرة 3، ص 230-233، الأكثر أهمية بصفة خاصة في علاقة بما نحن بصدده هنا.

الفقرة الثالثة : الدين والعقل العمومي في المجتمعات الديمقراطية

1. قبل أن نبحث في فكرة وجهة النظر الواسعة للثقافة السياسية لمجتمع ما، نطرح السؤال التالي: كيف يمكن لأصحاب مذاهب دينية يستند بعضها إلى سلطة دينية كالكنيسة أو الكتاب المقدس، مثلًا، أن يتبنوا في الآن ذاته، تصورًا سياسيًا معقولًا يؤيد النظام الديمقراطي الدستوري المعقول؟ هل يمكن لتلك المذاهب أن تظل متفقة للأسباب الوجيهة مع تصور سياسي ليبرالي؟ وحتى نبلغ هذا التوافق، لا يكفي أن تقبل هذه المذاهب نظامًا ديمقراطيًا كمجرد تسوية مؤقتة. إذ كيف يمكن لمواطنين يتمسكون بمعتقدات دينية أن ينتموا إلى مجتمع ديمقراطي يتبنى قيمًا ومثلًا عليا سياسية في جوهرها، انتماءً حقيقيًا مخلصًا وليس مجرد إذعان لتوزيع القوى السياسية والاجتماعية؟ ولنطرح السؤال بشكل أكثر وضوحًا، كيف يكون ممكنًا ـ أو هل يمكن ـ للمؤمنين وكذلك لغير المتدينين (العلمانيين) أن يؤيدوا نظامًا دستوريًا حتى ولو أن مذاهبهم الشمولية يمكن ألا تزدهر في ظل هذا النظام، أو أنها قد تتقهقر أصلًا؟ وهذا السؤال الأخير يطرح من جديد أهمية فكرة الشرعية ودور العقل العمومي في تحديد شرعية القوانين.

ومن أجل مزيد من التوضيح لهذه المسألة، نضرب مثالين على ذلك: يتعلق المثال الأول بالكاثوليك والبروتستانت في القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث كان مبدأ التسامح يُحترم باعتباره فقط تسوية مؤقتة[1]. وكان معنى هذا أنه إذا استطاع أي طرف أن يسيطر بالكامل على المجتمع، فسيفرض مذهبه الديني باعتباره نمط الإيمان الوحيد المسموح به. ففي مجتمع تشترك فيه جميع أنماط الإيمان في هذا الموقف وتفترض أن العدد النسبي لأتباعها سيبقى من دون تغيير يذكر إلى مستقبل غير منظور من الأفضل أن تتخذ دستورًا يشبه دستور الولايات المتحدة، دستورٌ يحمي تمامًا الحريات الدينية لأديان تختلف عن بعضها البعض اختلافًا حادًا ولكنها متساوية بشكل أو بآخر في القوة السياسية. ويحترم الجميع هذا الدستور، إن جاز التعبير، باعتباره عهدًا بالحفاظ على السلام المدني[2]. ويجوز في

---

(1) انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس الرابع: 4.3.

(2) انظر المثال الذي يضربه Kent Greenawalt **غرينوالت** لمجتمع من مؤمنين متحمسين ذوي عقائد =

هذا المجتمع أن تناقش المسائل السياسية من حيث هي أفكار وقيم سياسية، وذلك حتى لا يفتح الباب أمام الصراع الديني فتنشب أعمال عدوانية طائفية. ويكمن دور العقل العمومي هاهنا فقط في تهدئة الخلافات وتشجيع الاستقرار الاجتماعي. ولكننا، في هذه الحالة، لن نهتدي إلى استقرار للأسباب الوجيهة، أي استقرار يكفله الولاء الصارم للقيم والمثل العليا السياسية (الأخلاقية) لمجتمع ديمقراطي.

ولن نهتدي أيضًا إلى استقرار اجتماعي للأسباب الوجيهة في المثال الثاني- مجتمع ديمقراطي يقبل فيه المواطنون الأحكام الدستورية الجوهرية التي تضمن الحريات المدنية والسياسية والدينية على أنها مبادئ سياسية (أخلاقية)، ولكن يظل ولاؤهم لهذه المبادئ الدستورية محدودًا جدًا حتى إنهم غير مستعدين لتقبل تقهقر نفوذ مذهبهم الديني أو غير الديني أو تراجع عدد أتباعه. وهؤلاء المواطنون على استعداد لمقاومة أو عصيان القوانين التي يعتقدون أنها تضعف مواقعهم. وهم يفعلون ذلك حتى عند المحافظة على جميع الحريات الدينية وغيرها ورغم أن المذهب الذي يناصرونه مؤمن تمامًا. وهنا أيضًا يقبل المواطنون الديمقراطية قبولًا مشروطًا وليس للأسباب الوجيهة.

يشترك هذان المثالان في أن المجتمع ينقسم إلى مجموعات منفصلة، لكل منها مصلحتها الأساسية المتميزة عن مصالح المجموعات الأخرى والمتعارضة معها، وهذه المجموعات على استعداد لأن تقاوم أو أن تنتهك القانون الديمقراطي الشرعي من أجل تلك المصالح. ففي المثال الأول، تتمثل مصلحة مذهب ديني في فرض هيمنته على المجتمع، بينما في المثال الثاني، تتمثل المصلحة الأساسية لمذهب معين ديني أو غير ديني في الحفاظ على مستوى معين من النجاح والنفوذ من وجهة نظره. وبينما يستطيع النظام الدستوري أن يكفل تمامًا حريات وحقوق جميع المذاهب المسموح بها، ومن ثم يحمي حرياتنا وأمننا، تتطلب الديمقراطية بالضرورة أن نقبل جميعًا الالتزامات التي يقررها القانون الشرعي[1]. وبينما ليس

= مختلفة، في
Private Consciences and Public Reasons, pp. 16-18, 21-22.

(1) انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس 5: 6.

متوقعًا من أي أحد أن يعرّض مذهبه الديني أو غير الديني للخطر، ينبغي على كل منا أن يتخلى وإلى الأبد عن الأمل في تغيير الدستور من أجل بسط هيمنة ديننا، أو أن نجعل التزاماتنا مشروطة بحيث نضمن لمذاهبنا نجاحًا ونفوذًا. ولا تتفق مثل هذه الآمال والأهداف بأي حال مع فكرة الحريات الأساسية المتساوية لمواطنين جميعهم أحرار ومتساوون.

2. وللتوسع في السؤال الذي طرحناه آنفًا: كيف يكون ممكنًا ـ أو هل يمكن ـ للمؤمنين وكذلك لغير المتدينين (العلمانيين) أن يؤيدوا نظامًا دستوريًا حتى ولو أن مذاهبهم الشمولية يمكن ألا تزدهر في ظل هذا النظام، أو أنها قد تتقهقر أصلًا؟ تكمن الإجابة هاهنا في أن يسلم أشياع المذاهب الدينية أو غير الدينية بأن الطريق الوحيد المنصف الذي يضمن لهم حرية المعتقد ويتفق في الوقت نفسه مع الحريات المتساوية للمواطنين الآخرين الأحرار والمتساوين، يتمثل في تأييد نظام ديمقراطي دستوري معقول. يمكن لمؤيدي المذاهب الدينية القول بأن هذه هي الحدود التي يضعها الله لحريتنا بينما يمكن للمذاهب غير الدينية أن تُعبِّر عن نفسها بشكل آخر [1].

---

(1) يتضح في المثال التالي كيف يمكن للدين أن يفعل ذلك. يقدم **عبد الله أحمد النعيمي** في كتابه *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press 1990) pp. 52-57

فكرة إعادة النظر في التفسير التراثي (التقليدي) للشريعة، والفكرة الأساسية التي يطرحها تفسير **النعيمي**، مقتفيًا في ذلك أثر الباحث السوداني الأستاذ **محمود محمد طه**، هي أن الفهم التقليدي للشريعة قائم على أساس تعاليم الفترة المتأخرة **للنبي محمد** في المدينة، بينما تمثلت تعاليم **النبي محمد** في الفترة المبكرة في مكة بأنها هي الرسالة الأساسية الخالدة للإسلام. ويقول **النعيمي** إن التعاليم والمبادئ السامية للفترة المكية قد تم التخلي عنها لصالح تعاليم المدينة الأكثر واقعية وعلمية (في السياق التاريخي في القرن السابع الميلادي)، لأن المجتمع لم يكن مستعدًا بعد لتعاليم الفترة المبكرة في مكة. أما الآن فقد تغيرت تلك الظروف التاريخية، ويعتقد **النعيمي** بأن المسلمين يجب أن يتبعوا فترة مكة المبكرة في تفسير الشريعة. ويقول إن الشريعة عندما تفسر بهذه الطريقة تؤيد الديمقراطية الدستورية (نفس المرجع صفحات 69ـ100).

وبصفة خاصة التفسير المكي المبكر للشريعة يؤيد المساواة بين الرجال والنساء ويؤيد الحرية الكاملة في الاختبار في مسائل الإيمان والدين وهذه المساواة وتلك الحرية تتفقان مع المبدأ الدستوري للمساواة أمام القانون ويقول **النعيمي في** كتابه: «لا يذكر القرآن الدستورانية، ولكن التجربة البشرية والتفكير الإنساني العقلاني أظهرا أن الدستورانية أمر ضروري لتحقيق المجتمع العادل والخير الذي ينص عليه الإسلام. يعتبر تسويغ الإسلام وتأييده للدستورانية مهم وعلى قدر كبير من الأهمية بالنسبة للمسلمين. ففي الإسلام قد يكون لدى غير المسلمين مسوغات علمانية أو مسوغات أخرى. وطالما أن الجميع يتفقون على مبدأ الدستورانية وقواعدها المحددة، بما في ذلك المساواة التامة وعدم التمييز على أساس الجنس أو الدين، يمكن أن يكون لكل شخص أسبابه الخاصة في الدخول في هذا الاتفاق» =

ولكن في كلتا الحالتين تضع هذه المذاهب الدينية وغير الدينية صياغات مختلفة للطريقة التي تتسق من خلالها حرية الضمير ومبدأ التسامح مع العدالة المتساوية لجميع المواطنين في مجتمع ديمقراطي معقول. لذلك يجب أن يكون لحرية الضمير ومبدأ التسامح مكانة أساسية في أيّ تصور ديمقراطي دستوري، لأنها تحدد الأساس الذي ينبغي أن يقبل به جميع المواطنين كأساس منصف ومنظم للتنافس بين المذاهب المختلفة.

تجدر الملاحظة هنا إلى وجود فكرتين عن التسامح: الفكرة الأولى سياسية خالصة، يُعبّر عنها في إطار الحقوق والواجبات التي تحمي الحرية الدينية وفقًا لتصورات سياسية معقولة عن العدالة. أما الفكرة الثانية فليست مجرد فكرة سياسية خالصة، ولكن يُعبّر عنها من داخل المذهب دينيًا كان أو غير ديني، كالقول، مثلما ذكرنا آنفًا، بأن تلك هي الحدود التي يضعها الله على حرياتنا. وهو قول يعطي مثالًا لما أسميه التبرير انطلاقًا من التخمين[1]. وفي هذه الحالة نبرر انطلاقًا مما نعتقد أو نخمن أنه مذاهب أساسية دينية أو فلسفية للآخرين، ونسعى إلى أن نبين لهم أنه بالرغم مما يعتقدون، يمكنهم أن يؤكدوا تصورًا سياسيًا معقولًا عن العدالة على أساس تلك المذاهب. ومن جانبنا لا ندفع بذلك كأساس لقبول التصور السياسي أو ندافع عنه، ولكننا نعرضه على أنه أساس يمكن لهم أن يقبلوه ويتفق مع مذاهبهم الشمولية.

الفقرة الرابعة: وجهة النظر الواسعة للثقافة السياسية العمومية

1. ننظر الآن فيما أسميه وجهة النظر الواسعة للثقافة السياسية العمومية ونناقش وجهين من أوجهها. ويتمثل الوجه الأول في أنه يجوز للمذاهب الشمولية المعقولة دينية كانت أو غير دينية، أن تشارك في النقاش السياسي العمومي في أي وقت، شريطة أن تقدم خلال هذا النقاش أسبابًا سياسية ـ لا أسبابًا تعتمد في وجاهتها على

= (نفس المرجع صفحة 100) (وهذا مثال نموذجي للإجماع التقاطعي). وأشكر **عقيل بالغرامي** على لفت نظري إلى كتاب **النعيمي**. وكذلك أدين بالشكر إلى **روي متحدة** Roy Mottahedeh للمناقشة القيّمة.

(1) انظر 3.4.

تلك المذاهب ذاتها ـ تكفي لتأييد المبادئ التي تطرحها. وأشير إلى هذا المتطلب لتقديم أسباب سياسية وجيهة على أنه شرط ملزم. وهو شرط يميز الثقافة السياسية للمجتمع عن الثقافة الخلفية[1]. وأما الوجه الآخر الذي آخذه بعين الاعتبار، فيتمثل في أنه قد تكون هناك أسباب إيجابية لإدخال مذاهب شمولية ضمن النقاش السياسي العمومي، وسأتناول هذين الوجهين الواحد تلو الآخر.

بطبيعة الحال يمكن إثارة العديد من الأسئلة حول كيفية استيفاء الشرط الملزم[2]. أحد هذه الأسئلة: متى نحتاج إلى استيفاء هذا الشرط الملزم؟ هل يكون ذلك في اليوم نفسه أو في يوم آخر؟ وأيضًا: من يتعيّن عليه واجب احترام هذا الشرط؟ ومن المهم أن يكون واضحًا وراسخًا أنه يجب استيفاء الشرط الملزم على نحو مناسب وبنيّة حسنة. ولكن يجب أن تتحقق تفاصيل القواعد التي يتم على أساسها استيفاء هذا الشرط في الممارسة، ولا يمكن أن يكون التحكم فيها عمليًا من خلال مجموعة من القواعد الواضحة المحددة سلفًا. وتحدد طبيعة الثقافة السياسية العمومية الطريقة التي تتحقق من خلالها هذه التفاصيل وتتطلب حسًّا وفهمًا جيدين. ومن المهم كذلك، أن نلاحظ أن إدخال المذاهب الدينية والعلمانية ضمن الثقافة السياسية العمومية على أن تستجيب للشرط الملزم، لا يُغيِّر من طبيعة ومضمون التسويغ في العقل العمومي ذاته.

يتوقف هذا التسويغ معتمدًا على مجموعة من التصورات السياسية المعقولة للعدالة. ولكن لا توجد أي قيود أو متطلبات على طريقة التعبير عن المذاهب الدينية أو العلمانية ذاتها. من ذلك مثلًا، ليس ضروريًا أن تكون تلك المذاهب صحيحة منطقيًا وفقًا لمعايير معينة أو أن تكون خاضعة للتقييم العقلاني أو تؤيدها الأدلة والبراهين[3]. وسواءً كانت كذلك أو لم تكن، فهذه مسألة يقررها أولئك

(1) انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس 1: 3.2 (الاختلاف بين الثقافة السياسية العمومية والثقافة الخلفية).

(2) أنا مدين هنا للمناقشة القيّمة مع **دينيس تومسون** Dennis Thompson.

(3) يناقش **غرينوالت** أفكار فرانكلين **غامل** Franklin Gamwell **ومايكل برّي** Michael Perry وهما يفرضان مثل هذه القيود على الطريقة التي يقدم بها الدين. انظر
Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, pp. 85-95.

الذين يقدمونها وكيف يريدون أن يقبل الآخرون ما يقولونه. وفي العادة ستكون لديهم أسباب عملية لأن يجعلوا أفكارهم مقبولة لدى جمهور واسع.

2. تكشف لنا معرفة المواطنين المتبادلة بمذاهب بعضهم البعض سواءً الدينية أو غير الدينية التي يتم التعبير عنها في وجهة النظر الواسعة للثقافة السياسية العمومية[1]، أن جذور ولاء المواطنين الديمقراطي لتصوراتهم السياسية تكمن في مذاهبهم الشمولية سواءً الدينية أو غير الدينية. في هذه الحالة يتعزز ولاء المواطنين للمثل الأعلى الديمقراطي للعقل العمومي للأسباب الوجيهة. ويمكننا أن ننظر إلى المذاهب الشمولية المعقولة التي تؤيد تصورات سياسية معقولة للمجتمع بوصفها الأساس الاجتماعي الحيوي لهذه التصورات مانحة إياها قوة ونشاطًا دائمين. وعندما تقبل هذه المذاهب الشرط الملزم وتدخل عندئذ فقط في النقاش السياسي، يصبح التزامها بالديمقراطية الدستورية واضحًا للعموم[2]. وعندما يصبح المسؤولون الحكوميون والمواطنون على وعي بهذا الالتزام، سيكونون أكثر

(1) مرة أخرى، كما هو الحال دائمًا، في إطار التمييز عن الثقافة الخلفية حيث أؤكد أنه لا توجد قيود.

(2) توجه الانتقادات أحيانًا إلى الليبرالية السياسية بأنها لا تضع توصيفات لهذه الجذور الاجتماعية الديمقراطية ولا تبين تكوين ركائزها الدينية وغير الدينية. إلا أن الليبرالية السياسية تقر بهذه الجذور الاجتماعية، وتؤكد أهميتها. ومن الواضح أن التصورات السياسية للتسامح وحرية المعتقد ستكون مستحيلة في مجتمع لا تلقى فيه حرية المعتقد الاحترام. وهكذا تتفق الليبرالية السياسية مع **ديفيد هولانباخ** David Hollenbach عندما يقول: «ومن المهم أيضًا بنفس الدرجة (في التغيرات التي أحدثها **توماس الأكويني**) إصراره على أن الحياة السياسية لشعب من الشعوب ليست أسمى تحقيق للخير الذي يستطيع الشعب تحقيقه وتكمن وجهة النظر في جذور النظريات الدستورية عن الحكومة المحدودة ورغم أن الكنيسة قاومت الاكتشاف الليبرالي لحريات المحدثين خلال الفترة الحديثة في أغلب ردهاتها. أحدثت الليبرالية تحولًا في الكاثوليكية مرة أخرى خلال النصف الأخير من القرن العشرين وتؤدي بي ذكرى هذه الأحداث في التاريخ الفكري والاجتماعي وكذلك تجربة الكنيسة الكاثوليكية منذ المجلس الثاني للفاتيكان، إلى أن آمل أن المجتمعات التي لديها تصورات مختلفة عن الحياة الخيرة، يمكنها أن تحقق شيئًا من التقدم إذا كانت على استعداد لأن تغامر بالحوار والحجاج حول وجهات النظر هذه»

David Hollenbach, «Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture», *San Diego Law Review*, 30 (1993): 891.

وفي حين أن تصور العقل العمومي يجب أن يدرك دلالة هذه الجذور الاجتماعية للديمقراطية الدستورية وأن يلاحظ كيف أنها تعزز مؤسساته الحيوية، لا يحتاج هذا التصور في ذاته إلى أن يضطلع بدراسة هذه المسائل وأنا مدين إلى **بول وايتمان** Paul Weithman في إطار سعيي إلى مناقشة هذه النقطة.

استعدادًا لاحترام واجب المدنية كما أن اتباعهم للمثل الأعلى للعقل العمومي سيساعد على تعزيز المجتمع الذي يُعبِّر عنه هذا المثل الأعلى. تؤدي مزايا هذه المعرفة المتبادلة للمواطنين بأنهم يحترمون المذاهب الشمولية المعقولة لبعضهم البعض إلى أساس إيجابي لطرح تلك المذاهب وليس مجرد أساس دفاعي كما لو كان إقحامها في النقاش العمومي أمر لا مفر منه على أيّ حال.

ولنأخذ على سبيل المثال مسألة سياسية موضع خلاف حاد ـ مسألة دعم الدولة لمدارس الكنيسة[1]. إن أولئك الذين يقفون على طرفي نقيض حول هذا الموضوع من المرجح أن يشك كل طرف منهم في ولاء الطرف الآخر للقيم السياسية والدستورية الأساسية. لذلك من الحكمة أن يوضح كل من الطرفين مذهبه الشمولي دينيًا أو علمانيًا للطرف الآخر، وذلك لتمهيد الطريق كي يشرح كل منهما للآخر كيف تؤدي وجهات نظره في الحقيقة إلى تأييد القيم السياسية. ولنأخذ أيضًا مثال مسألة المطالبين بإلغاء الاسترقاق والنشطين في حركة الحقوق المدنية[2]. هؤلاء يستوفون الشرط الملزم مهما يكن مقدار تأكيدهم للجذور الدينية لمذاهبهم كبيرًا، لأن هذه المذاهب أيدت قيمًا دستورية أساسية ـكما أكد أشياعها أنفسهمـ وبالتالي أيدت تصورات معقولة للعدالة السياسية.

3. ويهدف التبرير العمومي للوصول إلى تسويغ عمومي يقبله الجميع. فنحن نحتكم إلى التصورات السياسية للعدالة وإلى دليل قابل للتحقيق منه وحقائق متاحة أو معلنة أمام الجميع، وذلك حتى نصل إلى نتائج حول السياسات والمؤسسات السياسية التي نعتقد أنها الأكثر معقولية. ليس التسويغ العمومي فقط مجرد تبرير صالح، ولكنه حجة موجهة إلى آخرين تبدأ بداية صحيحة من مقدمات نقبلها، ونعتقد أن الآخرين يمكن بدرجة معقولة أن يقبلوها، لتصل إلى نتائج نعتقد كذلك أنهم يمكنهم قبولها بدرجة معقولة. ويتفق هذا مع واجب المدنية نظرًا لأنه سيتم

(1) انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس 6: 2.8.

(2) انظر المرجع السابق، الدرس 6: 3.8. ولا أعرف إن كان دعاة إلغاء الاسترقاق وكينغ يعتقدون في أنفسهم أنهم يفون بغرض الشرط الملزم. ولكن سواءً فعلوا أو لم يفعلوا، كان في إمكانهم أن يفعلوا ذلك. كانوا سيفعلون لو اعترفوا بفكرة العقل العمومي وقبلوا بها. وأشكر **بول وايتمان** Paul Weithman بشأن هذه النقطة.

استيفاء الشرط الملزم في الوقت المناسب.

نشير أيضًا إلى صيغتين أخريين للنقاش. ولا تُعبِّر أيّ منهما عن شكل من أشكال التبرير العمومي. تتمثل الأولى في الإعلان: أن يعلن كل منا مذهبه الشمولي دينيًا كان أو غير ديني. ولا نتوقع من الآخرين أن يشاركونا مذهبنا ذاك. ولكن يبين كل منا للآخرين كيف يمكن لنا أن نقر تصورًا سياسيًا عموميًا معقولًا للعدالة ومبادئها ومثلها العليا على أساس المذاهب التي نتبناها. والهدف من ورائه هو أن نعلن للآخرين الذين يتبنون مذاهب شمولية مختلفة أن كل منا كذلك يؤيد تصورًا سياسيًا معقولًا ينتمي إلى مجموعة متسقة ومتكاملة من مثل هذه التصورات. ومن زاوية نظر واسعة يحيل المواطنون المؤمنون بقصة الإنجيل عن السامري الصالح، لا يقفون عند هذا الحد ولكنهم يستطردون بإعطاء تسويغ عمومي للنتيجة التي تنتهي إليها هذه القصة الرمزية بما تقتضيه القيم السياسية.[1] وعلى هذا النحو نعيد طمأنة المواطنين الذين يتبنون مذاهب مختلفة، وهذا يعزز روابط الصداقة المدنية[2].

أما الصيغة الثانية فتتمثل في التخمين ونعرّفه كما يلي: نقيم الحجة على أساس ما نعتقد أو نخمن أنها مذاهب أساسية للآخرين، دينية أو علمانية، ونحاول أن نبين لهم أنهم بالرغم من معتقداتهم يمكنهم أن يوافقوا على تصور سياسي معقول يمكن أن يكون أساسًا للعقول العمومية. وبهذه الطريقة يتعزز المثل الأعلى للعقل العمومي ولكن من المهم أن يكون التخمين صادقًا، وليس مناورة. يجب أن نشرح نوايانا ونذكر أننا لا نفرض على الطرف الآخر المقدمات التي نبني عليها حجتنا،

(1) إنجيل لوكا: 10: 29-37، ومن السهل أن نتبيّن كيف يمكن أن تُستخدم قصة الإنجيل لتأييد الواجب الأخلاقي غير الملزم للمساعدة المتبادلة، كما يوجد، على سبيل المثال، في المثال الرابع عند **كانط** في *Grundlegung*،

Groundwork for the Metaphysics of Morals, Ak. 4 :423, in *Practical Philosophy* trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

ولكي نقدم مثالًا مناسبًا في سياق قيم سياسية فقط نفكر في شكل مختلف لمبدأ التباين أو في فكرة أخرى مشابهة، ويمكن أن ينظر إلى هذا المبدأ على أنه يبدي اهتمامًا خاصًا بالفقراء كما هو الحال في المذهب الاجتماعي الكاثوليكي، انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 13، (تعريف مبدأ التباين).

(2) حول أهمية هذا النوع من النقاش أنا في الحقيقة مدين للمناقشة مع **تشارلز لامور** Charles Lamore.

ولكن كل ما نفعله هو أن نوضح ما نعتقد أنه سوء فهم من الطرف الآخر وربما كذلك بدرجة متساوية من طرفنا[1].

الفقرة الخامسة: الأسرة بوصفها جزءًا من البنية الأساسية

1. لكي أضرب مثلًا آخر على استخدام العقل العمومي والنطاق الذي يشمله أناقش مجموعة من المسائل حول مؤسسة واحدة ألا هي الأسـرة[2]، وذلك

---

(1) سأذكر شكلًا آخر للنقاش أسميه الشهادة witnessing. ويحدث عادة في مجتمع عادل على نحو كامل وحسن التنظيم سياسيًا حيث تأتي نتائج التصويت في جميع الحالات وفقًا لتصويت المواطنين على أساس أكثر التصورات معقولية عن العدالة السياسية. رغم ذلك قد يحدث أن يشعر بعض المواطنين بأن من واجبهم أن يعبروا عن اختلافهم في الرأي من حيث المبدأ عن المؤسسات أو السياسات القائمة أو التشريعات الصادرة. وأفترض أن الكويكرز يقبلون الديمقراطية الدستورية ويلتزمون بقوانينها الشرعية ولكن في نفس الوقت قد يعبرون بشكل معقول عن الأساس الديني للدعوى للسلام (معارضة العنف) (أشير في 1.6 إلى حالة الموازية لمعارضة الكاثوليك للإجهاض ولكن الشهادة تختلف عن العصيان المدني من حيث إنها لا تحتكم إلى مبادئ وقيم تصور سياسي ليبرالي للعدالة). وإجمالًا، بينما يؤيد هؤلاء المواطنون تصورًا سياسيًا معقولًا للعدالة يدعم مجتمعًا ديمقراطيًا دستوريًا، يشعرون رغم ذلك أن في هذه الحالة يجب عليهم ليس فقط أن يجعلوا المواطنين الآخرين على علم بالأساس العميق لمعارضتهم القوية ولكن أن يكونوا كذلك شهودًا على إيمانهم بأن يفعلوا ذلك في الوقت نفسه يقبل هؤلاء الشهود فكرة العقل العمومي. وفي حين قد يعتقدون أن نتيجة تصويت اتبع فيه جميع المواطنين المتعقلين بضمير حي العقل العمومي نتيجة ليست صوابًا أو حقًا رغم ذلك يعترفون بها كقانون شرعي ويقبلون الالتزام بعدم الخروج عليها. إن شئنا الدقة لا مجال في مثل هذا المجتمع للعصيان المدني والرفض الواعي. وهذا العصيان إنما يحدث فيما سميته مجتمعًا عادلًا نسبيًا وليس عادلًا تمامًا انظر **نظرية في العدالة**، الفقرة 55.

(2) أعتقد أن جون ستيوارت ميل في كتابة الذي اعتبره معلمًا فكريًا مهمًا

The Subjection of Women (1869), in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 21

وفي 1869 بيّن أن التصور الليبرالي المقبول للعدالة (بما في ذلك ما سميته العدالة إنصافًا) يتضمن عدالة متساوية للنساء والرجال، ومن المسلم به أن كتاب **نظرية في العدالة** كان يجب أن يكون أكثر صراحة حول هذه النقطة ولكن هذا خطئي الشخصي وليس خطأ الليبرالية السياسية في حد ذاتها، وقد وجدت ما يشجعني على الاعتقاد بأن التصور الليبرالي للعدالة المتساوية للمرأة قابل للتطبيق.

Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989) ; Linda C. McClain, «'Atomistic Man' Revisited: Liberalism, Connection, and Feminist Jurisprudence», *Southern California Law Review*, 65 (1992): 1171; Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1998), a collection of her essays from 1990 to 1996 including «The Feminist Critique of Liberalism», her Oxford Amnesty Lecture for 1996; and Sharon A. Lloyd, «Situating a Feminist Criticism of John Rawls's *Political Liberalism*», *Loyola LA Law Review*, 28 (1995): 1319.

ولقد استفدت كثيرًا من هذه الكتابات.

باستخدام تصور سياسي معين للعدالة والنظر إلى الدور الذي يعطيه هذا التصور للأسرة في البنية الأساسية للمجتمع. ونظرًا لأن التصورات السياسية المعقولة التي تستوفي معيار التبادلية هي التي تحدد مضمون العقل العمومي، سيوضح نطاق المسائل المتعلقة بالأسرة التي يشملها هذا التصور السياسي النطاق الواسع للنقاش وتبادل الحجج والآراء التي يستوعبها العقل العمومي ككل.

تعتبر الأسرة جزءًا من البنية الأساسية للمجتمع، لأن من بين أدوارها الرئيسة أن تكون الأساس لإنتاج وإعادة إنتاج المجتمع وثقافته بشكل منتظم من جيل إلى جيل. ويعتبر المجتمع السياسي دائمًا نظامًا للتعاون الاجتماعي مستمرًا إلى أجل غير مسمى. وتظل فكرة وظيفة المجتمع قد تنتهي وقد تنفصم عراه في وقت ما في المستقبل، فكرة غريبة عن تصور المجتمع السياسي. لذلك تعتبر عملية إعادة الإنتاج عملية ضرورية اجتماعيًا. وإذا سلمنا بذلك يتمثل الدور المحوري للأسرة في تنظم تربية ورعاية الأبناء بطريقة معقولة وفعالة والعمل على تنشئتهم والعناية بهم وتأمين نموهم الأخلاقي وتربيتهم ضمن الثقافة الأوسع[1]. ويجب أن يحقق المواطنون العدالة والفضائل السياسية التي تدعم المؤسسات الاجتماعية والسياسية، كما يجب أن تكفل الأسرة تنشئة ونمو مثل هؤلاء المواطنين بأعداد مناسبة للحفاظ على مجتمع دائم[2].

تضع هذه المتطلبات حدودًا لجميع ترتيبات البنية الأساسية، بما في ذلك جهود تحقيق المساواة في الفرص. وتصاغ مبادئ العدالة على نحو يأخذ بعين الاعتبار هذه القيود. ولا أريد أن أدخل في تفاصيل هذه المسائل المعقدة هنا، ولكنني أفترض أننا كأبناء ننمو ضمن مجموعة صغيرة حميمية يكون فيها للكبار

---

(1) انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرات من 70 إلى 76 (تناقش مراحل التطور الأخلاقي وعلاقتها بالعدالة إنصافًا).

(2) ولكن التصور السياسي للعدالة لا يتطلب شكلًا معينًا للأسرة (الزواج الأحادي، الزواج من الجنس الآخر أو غير ذلك) طالما أن الأسرة ترتب للوفاء بهذه المهام بشكل فعّال ولا تتعارض مع قيم سياسية أخرى. تجدر الإشارة إلى أن هذه الملاحظة تحدد الطريقة التي يتعامل بها مبدأ العدالة إنصافًا مع مسألة حقوق وواجبات الأطراف في العلاقة الجنسية المثلية وكيف يؤثرون على الأسرة إذا كانت هذه الحقوق والواجبات تتفق مع الحياة المنظمة للأسرة وتعليم الأبناء فإنها تكون مقبولة تمامًا مع بقاء مختلف الشؤون الأخرى على حالها.

(عادة، الآباء) سلطة اجتماعية وأخلاقية معينة.

2. وإذا ما أردنا تطبيق العقل العمومي على الأسرة، يجب أن ننظر إليها جزئيًا على الأقل على أنها مسألة تتعلق بالعدالة السياسية. وقد يعتقد البعض أن الأمر ليس كذلك وأن مبادئ العدلة لا تنطبق على الأسرة ومن ثم لا تؤمّن هذه المبادئ عدالة متساوية للنساء والأبناء[1]. ولكن هذا التصور خاطئ وقد يُثار هذا على النحو التالي: الموضوع الأساسي للعدالة السياسية هو البنية الأساسية للمجتمع، أي ترتيب المؤسسات الأساسية للمجتمع في نظام موحد للتعاون الاجتماعي على مر الزمن. وتنطبق مبادئ العدالة الاجتماعية بشكل مباشر على هذه البنية، ولكنها لا تنطبق مباشرة على الحياة الداخلية للعديد من المؤسسات الحقيقية في نطاق تلك البنية ومن بينها الأسرة. وهكذا قد يعتقد البعض أنه إذا كانت هذه المبادئ لا تنطبق مباشرة على الحياة الداخلية للأسرة، فهي لا تستطيع إذن أن تضمن العدالة الاجتماعية بشكل متساو بين الزوجات وأزواجهن.

يُثار نفس السؤال تقريبًا فيما يتعلق بجميع المؤسسات سواءً الكنائس أو الجامعات أو الجمعيات العلمية أو المهنية أو الشركات التجارية أو الاتحادات العمالية. ذلك أن الأسرة ليست وحدها في هذا المضمار ولنضرب مثلًا على ذلك: من الواضح أن المبادئ الليبرالية للعدالة السياسية لا تتطلب أن تكون السلطة الكنسية ديمقراطية. فليس هناك ما يدعو إلى اختيار القساوسة والكرادلة في مناصبهم عن طريق الانتخاب كذلك المزايا التي ترتبط بالتراتبية في مناصب الكنيسة لا تحتاج إلى أن تتفق مع مبدأ محدد للتوزيع وبالتأكيد ليس مبدأ التباين[2]. وهذا يبين كيف أن مبادئ العدالة السياسية لا تنطبق على الحياة الداخلية للكنيسة، وأنها غير مرغوب فيها، وأنها لا تتسق مع حرية الضمير أو حرية تكوين الجمعيات.

ومن ناحية أخرى تفرض مبادئ العدالة السياسية قيودًا أساسية معينة تؤثر على السلطة الكنسية. فلا تستطيع الكنيسة أن تمارس سياسة عدم التسامح بشكل فعلي، لأن القانون العام، وفقًا لمبادئ العدالة، لا ينظر إلى الهرطقة أو الردة كجريمتين،

(1) Okin, *Justice, Gender, and the Family*, pp. 90-93.

(2) تم تعريف مبدأ التباين في كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 13.

لذلك يكون لأعضاء الكنيسة دائمًا حرية الارتداد عن عقائدهم الدينية. وهكذا رغم أن مبادئ العدالة لا تنطبق مباشرة على الحياة الداخلية للكنائس إلا أنها تحمي حقوق وحريات أعضائها عن طريق القيود أو الضوابط التي تخضع لها جميع الكنائس والجمعيات. وهذا لا ينفي أن هناك تصورات مناسبة للعدالة تنطبق بشكل مباشر على معظم الجمعيات والجماعات إن لم يكن عليها جميعًا، كما تنطبق على مختلف أنواع العلاقات بين الأفراد. ولكن هذه التصورات للعدالة ليست تصورات سياسية. إذ التصور المناسب يختلف من حالة إلى أخرى، ويظل تحديد هذا التصور مسألة قائمة بذاتها وإضافية تؤخذ بعين الاعتبار في كل حالة على حدة وفقًا لطبيعة ودور الجمعية أو الجماعة أو العلاقة المعينة.

لننظر الآن إلى الأسرة حيث نتبين هاهنا أن الفكرة ذاتها: لا تنطبق المبادئ السياسية مباشرة على الحياة الداخلية للأسرة، ولكنها تفرض قيودًا أساسية على الأسرة كمؤسسة. وبذلك تضمن لجميع أفراد الأسرة الحقوق والحريات الأساسية والمساواة في الفرص، وهذه القيود تفعل ذلك، كما سبق لي أن أوضحت، بتحديد الحقوق الأساسية لأعضاء الأسرة كمواطنين متساوين. ولا تستطيع الأسرة بوصفها جزءًا من البنية الأساسية أن تنتهك هذه الحريات. وطالما أنّ الزوجات مواطنات على قدم المساواة مع أزواجهن، فإن لهن جميع الحقوق والحريات والفرص الأساسية التي لأزواجهن. وهذا بالإضافة إلى أن التطبيق الصحيح للمبادئ الأخرى للعدالة يكفي لأن يضمن لهن المساواة والاستقلالية الذاتية.

وحتى نطرح القضية بشكل آخر، نميز بين وجهة نظر الأفراد كمواطنين ووجهة نظرهم كأعضاء في أسرة أو في جمعيات أخرى[1]. ونحن كمواطنين لدينا أسباب تدعو إلى أن نفرض القيود التي تحددها المبادئ السياسية للعدالة على الجمعيات والجماعات، ولكننا في الوقت نفسه كأعضاء في جمعية أو جماعة لدينا أسباب للحد من هذه القيود، بحيث تفسح لنا المجال لحياة داخلية مزدهرة وحرة تتناسب

(1) أستعير هذه الفكرة من
Joshua Cohen, «Okin on Justice, Gender, and Family», *Canadian Journal of Philosophy*, 22 (1992): 278.

مع تلك الجمعية التي ننتسب إليها. وهنا مرة أخرى نرى الحاجة إلى تقسيم العمل بين أنواع مختلفة من المبادئ. لا نريد أن نطبق المبادئ السياسية للعدالة ـ بما في ذلك مبدأ العدالة التوزيعية ـ بشكل مباشر على الحياة الداخلية للأسرة.

لا تبيّن لنا هذه المبادئ كيف نربي أبناءنا ولسنا مطالبين بأن نعامل أبناءنا طبقًا لمبادئ سياسية. وهاهنا تكون هذه المبادئ في غير موضعها. ومن المؤكد أنه يجب على الآباء أن يتبعوا تصورًا ما للعدالة (أو الإنصاف) والاحترام الواجب تجاه أبنائهم، ولكن ليست المبادئ السياسية، ضمن حدود معينة، هي التي تحدد هذا التصور. ومن الواضح أن منع سوء معاملة الأبناء وإهمالهم، وما إلى ذلك، بوصفه قيدًا، يعتبر جزءًا حيويًا من قانون الأسرة. ولكن في مرحلة ما يتعين على المجتمع أن يعتمد على العاطفة الطبيعية والإرادة الخيرة لأعضاء الأسرة الناضجين[1].

وكما أن مبادئ العدالة تتطلب أن يكون للزوجات جميع حقوق المواطنين، تفرض مبادئ العدالة قيودًا على الأسرة نيابة عن الأبناء والذين لهم كمواطنين في المجتمع في المستقبل حقوقًا أساسية. وتتمثل اللاعدالة التاريخية طويلة الأمد ضد النساء في أنهن تحملّن ولا زلن نصيبًا غير عادل من عبء تربية وتنشئة ورعاية أبنائهن. وهذا العبء يجعلهن أكثر ضعفًا عندما يكن في مركز غير متكافئ بسبب القوانين التي تنظم الطلاق. ولهذه المظالم وقع قاس ليس فقط على النساء بل كذلك على أبنائهن، وقد تؤدي إلى تقويض قدرة الأبناء على اكتساب الفضائل السياسية المطلوبة لمواطني المستقبل في مجتمع ديمقراطي قادر على البقاء. ويرى **جون ستيوارت ميل** أن الأسرة في أيامه كانت مدرسة لاستبداد الذكور، إذ رسخت عادات في التفكير وطرق للوعي والسلوك لا تتفق مع الديمقراطية[2]. وإذا كان الأمر كذلك، يمكن لنا بطبيعة الحال أن نطبق مبادئ العدالة التي تربط عرى مجتمع ديمقراطي دستوري معقول يمكن الاحتكام إليه، بداهة، من أجل إصلاح الأسرة.

---

(1) يفترض **مايكل صاندال** أن ينطبق مبدأ العدالة بصفة عامة على الجمعيات بما في ذلك الأسرة، انظر *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 30-34.

(2) Mill, *Subjection of Women*, ch. 2, pp. 283-298.

3. وبصفة عامة عندما تميز الديمقراطية الليبرالية بين العدالة السياسية التي تنطبق على البنية الأساسية للمجتمع وبين الأفكار الأخرى للعدالة التي تنطبق على المؤسسات المتعددة داخل هذه البنية، فإنها لا تعتبر أن المجالين السياسي وغير السياسي فضاءان منفصلان وغير مترابطين، ويحكم كل منهما فقط بمبادئه المميزة له. ولكن حتى لو افترضنا أن الموضوع الرئيس للعدالة هو فقط البنية الأساسية للمجتمع، تفرض مبادئ العدالة رغم ذلك قيودًا أساسية على الأسرة وعلى الجمعيات الأخرى كافة. إن الأعضاء البالغين في الأسرة والمؤسسات الأخرى هم أولًا وقبل كل شيء مواطنون متساوون: ذلك هو وضعهم الأساسي، ولا يمكن لأي مؤسسة أو جمعية، هم أعضاء فيها، أن تنتهك حقوقهم كمواطنين.

ما يسمى بمجال أو فضاء الحياة ليس معطى مسبقًا بمعزل عن التصورات السياسية للعدالة، وليس نوعًا من الفضاء أو المكان، لكنه ببساطة نتيجة وحاصل كيفية تطبيق مبادئ العدالة السياسية بشكل مباشر على البنية الأساسية للمجتمع وبشكل غير مباشر على الجمعيات داخل هذه البنية. وتنطبق المبادئ التي تحدد الحريات والفرص الأساسية المتساوية للمواطنين على تلك المجالات التي تتخللها كافة. فالحقوق المتساوية للنساء والحقوق الأساسية لأبنائهن بوصفهم مواطني المستقبل لا تنتزع وتحميهم أينما يكونون. ولا محل لأي تمييز بين ذكر وأنثى يحد من تلك الحقوق والحريات[1]. لذلك تصدر الفضاءات السياسية العمومية وغير العمومية والخاصة جميعها عن مضمون وتطبيق تصور العدالة ومبادئها. ولا محل لشيء من هذا القبيل، إذا زعمنا أن ما يسمى فضاءً خاصًا مستثنى من العدالة.

تمثل البنية الأساسية نظامًا اجتماعيًا واحدًا، يمكن لكل جزء منه أن يؤثر على بقية الأجزاء. وتحدد المبادئ الأساسية للعدالة السياسية لذلك النظام الاجتماعي جميع أجزائه الرئيسة، كما أن الحقوق الأساسية التي يقررها تسري خلال جميع تلك الأجزاء. ولا تعدو الأسرة إلا أن تكون جزءًا واحدًا فقط (وإن كانت جزءًا رئيسًا) من النظام الذي ينتج تقسيمًا اجتماعيًا للعمل على أساس الجنس (الذكورة والأنوثة) عبر الزمن. ويرى البعض أن التمييز ضد النساء في سوق العمل هو

(1) **نظرية في العدالة**، الفقرة 65، ص 99.

مفتاح تقسيم العمل في الأسرة على أساس الجنس. وتجعل الفوارق الحاصلة بين أجور الرجال وأجور النساء من العقلاني اقتصاديًا أن تقضي الأمهات وقتًا مع الأبناء أطول مما يُقضّيه الآباء. ومن ناحية أخرى يعتقد البعض أن الأسرة نفسها هي الدعامة الأساسية[1] للاعدالة ضد المرأة على أساس الجنس. ولكن التصور الليبرالي للعدالة قد يضطر إلى أن يسمح بقدر من التقسيم التقليدي للعمل على أساس الجنس داخل الأسرة. لنفترض مثلًا أن هذا التقسيم على أساس الدين، شريطة أن يكون طوعيًا تمامًا ولا ينشأ عن اللاعدالة أو يؤدى إليها، وحينما نقول بأن تقسيم العمل في هذه الحالة، يكون طوعيًا تمامًا، فذلك يعني أن الناس يتبنونه على أساس تعاليم دينهم وهو من وجهة النظر السياسية طوعي[2] وليس لأن صورًا أخرى من التمييز في موضع آخر من النظام الاجتماعي تجعل من العقلاني والأقل تكلفة للزوج والزوجة اتباع تقسيم للعمل داخل الأسرة على أساس الجنس.

يريد البعض مجتمعًا يخفض فيه تقسيم العمل على أساس الجنس إلى أدنى حد ممكن. ولكن لا يعني هذا من وجهة نظر الليبرالية السياسية أن هذا التقسيم ممنوع. ولا يستطيع المرء أن يقترح بأن يكون تقسيم العمل المتساوي في الأسرة إلزاميًا أو أن غيابه بطريقة ما يقع تحت طائلة القانون بالنسبة لأولئك الذين لا يتبنونه. هذا أمر مستبعد لأن تقسيم العمل في هذه الحالة يرتبط بالحريات الأساسية بما في ذلك حرية المعتقد. لذلك حينما نحاول أن نقلل إلى أدنى حد ممكن تقسيم العمل على أساس الجنس، يعني من وجهة نظر الليبرالية السياسية، أننا نحاول أن نصل

---

(1) وذلك بحسب مصطلح **أوكين** Okin،
Justice, Gender and the Family, pp. 6, 14, 170.

(2) حول هذه النقطة، انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس 6: 2.3. ومن المسائل المثيرة للجدل إن كانت طوعية حقًا وإن كان الأمر كذلك، تحت أي شروط بإيجاز. يستدعي الأمر التمييز بين المعقول والعقلاني على النحو التالي: يكون الفعل طوعيًا بمعنى ما، ولكنه قد لا يكون طوعيًا بمعنى آخر. قد يكون طوعيًا بمعنى أنه عقلاني: فعل الشيء العقلاني في ظروف معينة حتى عندما تشمل هذه الظروف أوضاعًا غير منصفة أو قد يكون الفعل اختياريًا بمعنى أنه معقول فعل الشيء العقلاني عندما تكون جميع الظروف المحيطة أيضًا ظروفًا منصفة. ومن الواضح أن النص يفسر «طوعيًا» بالمعنى الثاني اعتناق المرء لدينة يكون طوعيًا عندما تكون جميع الظروف المحيطة ظروفًا معقولة أو منصفة. في هذه الملاحظات أفترض أن الظروف الذاتية للطوعية (أيًا كانت هذه الظروف) حاضرة وتحدثت فقط عن الظروف الموضوعية. والمناقشة الكاملة لهذه النقطة يمكن أن تنزاح بنا عن الموضوع.

إلى وضع اجتماعي يكون فيه تقسيم العمل المتبقي طوعيًا. وهذا يسمح من ناحية المبدأ أن يستمر القدر الكبير من تقسيم العمل على أساس الجنس. وأن ما يجب أن نخفض فيه إلى حد الصفر هو فقط التقسيم غير الطوعي للعمل.

بيّن إذن، أن الأسرة، مثال شديد الأهمية لتبيّن إن كان نظام الزواج الأحادي -كبنية أساسية- يكفل عدالة متساوية للرجال والنساء. إذا كان تقسيم العمل في الأسرة على أساس الجنس هو في حقيقة الأمر تقسيم طوعي تمامًا، عندئذ نكون على صواب في الاعتقاد بأن النظام الأحادي يحقق المساواة المنصفة في الفرص لكل من الجنسين.

4. تهدف الديمقراطية إلى المساواة الكاملة بين جميع المواطنين بما في ذلك النساء، ومن ثم لا بد أن تتضمن ترتيبات تحقيقها. إذا كان السبب الأساسي، وإن لم يكن الرئيس، لعدم تمتع النساء بالمساواة هو أنهن يتحملن النصيب الأكبر في إنجاب وتنشئة ورعاية الأبناء في التقسيم التقليدي للعمل داخل الأسرة، فيتعيّن اتخاذ خطوات إما ليتحملن نصيبًا متساويًا أو لتعويضهن عن النصيب الذي يتحملنه[1]. لكن مسألة أفضل طريق للقيام بذلك في ظروف تاريخية معينة لا تقررها الفلسفة السياسية. بيد أن الاقتراح الشائع في وقتنا الحاضر، الذي يمكن أن يكون بمنزلة معيار أو خط توجيهي، يعتبر أن على القانون أن يأخذ بعين الاعتبار عمل الزوجة في تربية الأبناء (عندما تتحمل هذا العب كما هو شائع أو معتاد) بما يعطيها الحق في نصيب متساو في الدخل الذي يكسبه زوجها خلال فترة زواجهما. وإذا ما حصل طلاق بينهما يجب أن يكون لها نصيب متساو في القيمة المتزايدة لممتلكات الأسرة أثناء تلك الفترة.

يتطلب أي خروج على هذا المعيار تسويغًا خاصًا واضحًا. ويبدو أنه من اللاعدل البيّن الذي لا يمكن قبوله أن يستطيع الزوج أن يخرج من عرى الأسرة

(1) انظر
Victor R. Fuchs, *Women's Quest for Economic Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).
يلخص الفصلان 3و 4 الدليل على القول بأن السبب الرئيس ليس كما يقال هو ممارسة أصحاب العمل للتمييز بين الرجال والنساء بينما يقترح الفصلان 7و 8 ما الذي ينبغي عمله.

ويستأثر لنفسه بالقدرة على الكسب ويترك زوجته وأبناءه في وضع أقل امتيازًا بكثير مما كانوا عليه. وعندما تضطر الظروف الزوجة والأبناء إلى إعالة أنفسهم، يكون وضعهم الاقتصادي في الكثير من الأحيان محفوفًا بالمخاطر. والمجتمع الذي يسمح بهذا، مجتمع لا يرعى النساء، ناهيك عن الاهتمام بمساواتهن مع الرجال، ولا يرعى أبناءهن وهم مستقبل المجتمع.

قد تكون المسألة الحاسمة هي ما نعنيه على وجه الدقة بالمؤسسات التي تكون بنيتها على التمييز على أساس الجنس وكيف ترسم حدودها؟ وعندما نقول إن النظام القائم على التمييز على أساس الجنس يشمل كل ما يؤثر تأثيرًا سلبيًا على الحريات والمساواة في الفرص الأساسية للنساء وكذلك حريات وفرص أبنائهن وهم مواطنو المستقبل، فيقينًا يجب أن يخضع هذا النظام للنقد طبقًا لمبادئ العدالة، وتتمثل المسألة، عندئذ، فيما إذا كان الالتزام بتلك المبادئ يكفي لمعالجة عيوب النظام القائم على التمييز على أساس الجنس أم لا؟ يعتمد العلاج على النظرية الاجتماعية وعلى علم النفس الإنساني وعلى أشياء أخرى كثيرة ولا يمكن حله بواسطة تصور للعدالة فقط.

وفي ختام هذه الملاحظات عن الأسرة، أود أن أوضح أنني لم أحاول الدفاع بشكل كامل عن نتائج معينة، بل أردت فقط أن أبيّن كيف يمكن لتصور سياسي للعدالة وما يترتب عنه من قيم سياسية أن ينطبق على مؤسسة واحدة في البنية الأساسية ويمكن أن يشمل العديد من وجوهها المختلفة، إن لم يمكن جميعها. وكما سبق أن قلت، ترتب هذه القيم داخل التصور السياسي المعني الذي ترتبط به[1]. ومن بين هذه القيم حرية ومساواة المرأة ومساواة الأبناء كمواطني المستقبل، وحرية المعتقد، وأخيرًا قيمة الأسرة في تأمين إنتاج أو إعادة إنتاج المجتمع وثقافته من جيل إلى جيل بشكل منظم. وتوفر هذه القيم لجميع المواطنين عقولًا عمومية. وهذه مسألة على غاية من الأهمية ليس فقط بالنسبة لتصور العدالة إنصافًا بل كذلك بالنسبة لأي تصور سياسي معقول.

(1) انظر الفقرة، 3.2

الفقرة السادسة: مسائل تتعلق بالعقل العمومي

أنتقل الآن إلى مناقشة المسائل والشكوك العديدة التي تثار حول فكرة العقل العمومي وأحاول أن أخفض من حدتها.

1. أولًا، قد يثار اعتراض بأن فكرة العقل العمومي يمكن أن تؤدي من دون سبب معقول إلى تضييق نطاق الموضوعات والاعتبارات المتاحة للنقاش والجدال السياسيين، وأنه يتوجب علينا بدلًا من ذلك أن نتبنى ما يمكن أن نسميه وجهة النظر المفتوحة من دون قيود. وفيما يلي أناقش مثالين لدحض هذا الاعتراض.

(أ) من أسباب الاعتقاد بأن العقل العمومي تقييدي أكثر مما ينبغي، هو أن نفترض أنه يحاول لصورة خاطئة أن يحل المشكلات السياسية مقدمًا. ولكي نشرح هذا الاعتراض، دعنا ننظر في مسألة الصلاة في المدارس. فقد يعتقد البعض أن الموقف الليبرالي من هذه المسألة يرفض السماح بها في المدارس العمومية. ولكن لِمَ ذلك؟ علينا أن نأخذ في الاعتبار جميع القيم السياسية التي يمكن الاحتكام إليها لحل هذه المسألة وفي أيّ جانب تكمن الأسباب الحاسمة. فلقد جرى الجدال الشهير في 1784 ـ 1785 بين **باتريك هنري وجيمس ماديسون** حول اعتبار أنّ الكنيسة الإنجليكية هي الكنيسة الرسمية في فرجينيا واعتماد الدين في المدارس، في معظمه تقريبًا بالرجوع إلى القيم السياسية وحدها. وقد قامت حجة **هنري** للكنيسة الرسمية على الرأي القائل بأن المعرفة المسيحية تميل بطبيعتها إلى تصحيح أو تصويب أخلاقيات البشر، وكبح الرذيلة والمحافظة على السلام في المجتمع ولن يتسنّى ذلك من دون توفير مدرسين أكفاء ومتمرسين[1]. ولم يَبْدُ على **هنري** أنه كان

---

(1) انظر

Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 139-148.

العبارات المستعارة مقتبسة من التمهيد، ص 140 من

«Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion» (1784)

وتجدر الملاحظة أن **باتريك هنري**، الذي كان يحظى بشعبية واسعة، مارس أخطر معارضة على مشروع **جيفرسون**

«Bill for Establishing Religious Freedom» (1779)

الذي تم إقراره بعد عرضه للمرة الثانية على الجمعية التشريعية العامة في فرجينيا عام 1786

Curry, *The First Freedoms*, p. 146.

يدافع عن المعرفة المسيحية على أنها خير في ذاتها، ولكن كطريقة فعالة لتحقيق القيم السياسية الأساسية وخاصة سلوك المواطنين القويم والمسالم. ولأجل ذلك أعتقد أن ما يعنيه بكلمة رذيلة، على الأقل جزئيًا، هو تلك الأفعال المضادة للفضائل السياسية التي نجدها في الليبرالية السياسية[1]، والتي تُعبِّر عنها التصورات الأخرى للديمقراطية.

وعندما نترك جانبًا الصعوبة الواضحة عما إذا كان من الممكن اختيار صلوات معينة تلبي جميع القيود الضرورية للعدالة السياسية، تتحول اعتراضات **ماديسون** على مشروع القانون الذي اقترحه **هنري** إلى حد كبير إلى ما إذا كان وجود كنيسة رسمية ضروريًا لدعم مجتمع مدني منظم. ورأيه أن الأمر ليس كذلك. وتعتمد اعتراضات **ماديسون** كذلك على التأثيرات التاريخية للكنيسة الرسمية سواء على المجتمع أو على الدين نفسه. وكان على بيّنة بازدهار المجتمعات التي لم يكن لديها كنيسة رسمية، وخاصة بنسلفانيا، ونوه بقوّة المسيحية المبكرة في وجه الإمبراطورية الرومانية المعادية وإلى فساد الكنائس الرسمية السابقة[2]. ونقول، بشيء من الحذر، إن معظم هذه الحجج إن لم يكن جميعها، يمكن أن نُعبِّر عن عنها بمفردات القيم السياسية للعقل العمومي.

(1) حول مناقشة هذه الفضائل انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس 5: 4.5.

(2) James Madison, *Memorial and Remonstrance* (1785), in *The Mind of the Founders*, ed. Marvin Meyers (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973), pp. 8-16.

تشير الفقرة 6 إلى قوة المسيحية المبكرة في مواجهة الإمبراطورية الرومانية بينما تشير الفقرات من 7 إلى 11 إلى التأثير الضار المتبادل بعد وجود الكنيسة الرسمية على كل من الدولة والدين. وفي المراسلات بين **ماديسون** و**ويليام برادفورد** William Bradford من **بنسلفانيا** والذي التقى به في **برينستون** (كلية **نيوجيرسي**) أثنيا على ازدهار **بنسلفانيا** واحتفيا به في غياب كنيسة رسمية، انظر

The Papers of James Madison, vol. 1, ed. William T. Hutchinson and William M. E. Radial (Chicago: University of Chicago Press, 1962). See especially Madison's letters of 1 December 1773, ibid., pp. 100-101 ; 24 January 1774, ibid., pp. 104-106 ; and 1 April 1774, ibid., pp. 111-113

وتشير رسالة **برادفورد** إلى **ماديسون** بتاريخ آذار/ مارس، 1774، إلى الحرية باعتبارها نتاج لعبقرية **بنسلفانيا**، المرجع نفسه، ص 109 وتتماثل الحجج التي قدمها **ماديسون** مع حجج Tocqueville **توكفيل** التي أعرضها أدناه. انظر أيضًا

Curry, *The First Freedoms*, pp. 142—148.

ومما يثير الاهتمام بصفة خاصة في مثال الصلاة في المدارس أنه يوضح أن فكرة العقل العمومي ليست وجهة حول مؤسسات سياسية أو سياسات محددة، بل وجهة نظر حول نوع الأسباب التي يستند إليها المواطنون في تأسيس مطالبهم السياسية عندما يطرحون مبررات سياسية لتأييد قوانين وسياسات تتطلب القوة القسرية للدولة فيما يتعلق بالمسائل السياسية الأساسية. وكذلك من دواعي الاهتمام بصفة خاصة في هذا المثال هو أنه يؤكد أن المبادئ التي تؤيد الفصل بين الكنيسة والدولة يجب أن تكون مبادئ يمكن أن يؤيدها جميع المواطنين الأحرار والمتساوين اعتبارًا لحقيقة التعددية المعقولة.

ومن بين الأسباب التي تدعو للفصل بين الكنيسة والدولة يمكن أن نذكر ما يلي: يحمي هذا الفصل الدين من الدولة والدولة من الدين والمواطنين من كنائسهم[1] ومن بعضهم بعضًا. ومن الخطأ القول بأن الليبرالية السياسية تصور سياسي قائم على الفردانية، إذ إن الهدف منه هو حماية مصالح متعددة تضمنها الحرية سواء للجمعيات أو للفرد. وإنه لخطأ فادح أن نعتقد بأن الفصل بين الكنيسة والدولة هو في المقام الأول، لحماية الثقافة العلمانية. إنه يحميها، لا محالة، ولكن ليس أكثر مما يحمى جميع الأديان. وفي الكثير من الأحوال توصف حيوية الأديان والقبول الواسع النطاق لها في أميركا كما لو أنها علامة على فضيلة يختص بها الشعب الأميركي. وقد يكون الأمر كذلك، ولكنه قد يكون أيضًا مرتبطًا بحقيقة أن التعديل الأول للدستور الأميركي كفل حماية الأديان من قبل الدولة. ولم يستطع أي من الأديان أن يسيطر على الأديان الأخرى أو أن يقمعها عن طريق سلطة الدولة واستخدامها[2]. ومما لا شك فيه أن البعض قد

(1) إنها تفعل ذلك من خلال حماية حرية الفرد في تغيير عقيدته. فالهرطقة والردة ليستا جريمتين.

(2) ما أشير إليه هنا هو حقيقة أنه منذ الأيام الأولى للإمبراطور **قسطنطين** في القرن الرابع، عاقبت المسيحية الهرطقة وحاولت القضاء على الاضطهاد والحروب الدينية ما اعتبرته مذهبًا كاذبًا (على سبيل المثال، الحملة الصليبية ضد **البيجينسيز** Albigenses التي قادها **إينسون الثالث** Innocent III في القرن الثالث عشر). للقيام بذلك يتطلب سلطات قسرية للدولة. أسس **البابا غريغوري التاسع** Pope Gregory IX محاكم التفتيش التي نشطت طوال الحروب الدينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وبينما عرفت معظم المستعمرات الأميركية كنائس رسمية معينة (الأبرشية في نيو إنغلاند، الأسقفية في الجنوب)، فإن الولايات المتحدة بفضل تعددية طوائفها الدينية والتعديل الأول للدستور الذي أيدته تلك الطوائف، لم تعرف ذلك البتة. لقد مثل التحمس للاضطهاد لعنة عظيمة للدين المسيحي. ولم =

راودهم مثل هذا الهدف منذ الأيام الأولى للجمهورية، ومع ذلك لم تحدث أي محاولة جدية لفرض مثل هذه السيطرة. وفي حقيقة الأمر، يعتقد **توكفيل** أن الفصل بين الكنيسة والدولة من بين الأسباب الرئيسة لقوة الديمقراطية في أميركا[1]. وتتفق الليبرالية السياسية مع العديد من الليبراليات الأخرى في قبول هذا الرأي[2]. وقد شعر بعض المواطنين المتدينين أن هذا الفصل معادٍ للدين وقد طالبوا بتغييره. وفي اعتقادي أن المتدينين إذ يفعلون ذلك، يعجزون عن فهم السبب الرئيس لقوة الدين في أميركا. وكما يقول **توكفيل** يبدون على استعداد

= يتغير الوضع جذريًا في الكنيسة الكاثوليكية حتى الفاتيكان الثاني وذلك رغم اشتراك **لوثر** و**كالفن** والإصلاحيين البروتستانت في التنديد بذلك. وفي مجلس إعلان حرية المعتقد، ألزمت الكنيسة الكاثوليكية نفسها بمبدأ حرية المعتقد على نحو ما هو معمول به في نظام ديمقراطي. وأعلنت المبدأ الأخلاقي لحرية المعتقد استنادًا إلى كرامة الإنسان، كمبدأ سياسي يتعلق بحدود سلطة الحكومة في شؤون الدين، وكمبدأ لاهوتي فيما يتعلق بحرية الكنيسة في علاقاتها بالعالم الاجتماعي والسياسي. ولجميع الأشخاص، بغض النظر عن مذاهبهم، لهم الحق في حرية المعتقد وفق الشروط ذاتها «Declaration on Religious Freedom *(Dignitatis Humanae)*: On the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom in Matters Religious» (1965), in Walter Abbott, S.J., ed., *The Documents of Vatican II* (New York: Geoffrey Chapman, 1966), pp. 692-696

وكما قال **جون كونتري موراي**: John Courtney Murray, S.J.

(1) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 1, ed. J. P. Mayer, trans. George Lawrence (New York: Perennial Library, 1988), pp. 294-301.

وفي مناقشة **توكفيل** لقضية الأسباب الرئيسة التي تعزز مكانة الدين في أميركا يقول «يعتقد جميع القساوسة الكاثوليك في أن السبب الرئيس للتأثير الهادئ للدين على بلادهم هو الفصل الكامل بين الكنيسة والدولة. ولا أتردد في القول بأن طوال مدة إقامتي في أميركا لم ألتق أيّ شخص من رجال الدين أو غيرهم لم يوافق على ذلك (ص 290) ثم يستطرد قائلًا: كانت هناك أديان مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بحكومات دنيوية تسيطر على ضمائر الناس سواء بالإرهاب أو بالإيمان ولكن عندما يدخل الدين في مثل هذا التحالف، فإنني لا أتردد في القول بأن الدين حينذاك يقع في نفس الخطأ الذي قد يقع فيه أيّ إنسان يضحي بالمستقبل من أجل الحاضر وكسب قوة ليس له حق فيها، يخاطر بشرعية سلطته... هكذا لا يستطيع الدين أن يشارك في القوة المادية للحكام من دون أن يخاطر بأن يعانى وطأة قدر من العداء الذي ينشأ ضد هؤلاء الحكام» (ص297). ويلفت النظر إلى أن هذه الملاحظات تنطبق بدرجة أكبر على البلاد الديمقراطية. إن الدين عندما يسعى لممارسة السلطة في تلك البلاد سوف يربط نفسه بحزب سياسي ويعاني مغبة العداء لذلك الحزب (ص 298). والنتيجة التي ينتهي إليها في إشارته إلى السبب اضمحلال الدين في أوروبا إنني مقتنع اقتناعًا عميقًا أن هذا السبب العرضي والمخصوص هو الوحدة الوثيقة بين السياسة والدين... وقد سمحت المسيحية الأوروبية لنفسها أن تتحد اتحادًا وثيقًا مع السلطات الدنيوية (ص 201_200). وتقبل الليبرالية السياسية وجهة نظر **توكفيل** وترى أن وجهة نظره تلك تشرح، بقدر الإمكان، الأساس لقيام سلام بين المذاهب الشمولية سواءً الدينية أو العلمانية.

(2) وتتفق بشأن هذا مع **لوك** و**مونتسكيو** و**قسطنطين** و**هيغل** و**جون ستيوارت ميل**.

للمخاطرة بهذه القوة من أجل مكاسب مؤقتة من السيطرة على السلطة السياسية.

(ب) وقد يعتقد البعض الآخر أن العقل العمومي تقييدي أكثر مما ينبغي، لأنه قد يؤدى إلى تباعد بين الموقفين[1]، وبالتالي يعجز العقل العمومي عن اتخاذ قرارات في المسائل موضوع النزاع. وهذا التباعد في الموقفين قد يحدث حقًا، بمعنى ما، ليس فقط في التبرير السياسي والأخلاقي، ولكن أيضًا في جميع أشكال التبرير بما في ذلك العلم والحس السليم. ولكنْ هذا أمر لا علاقة له بالموضوع. والمقارنة المهمة هي مع تلك الوضعيات التي يكون فيها على المشرعين الذين يسنون القوانين وعلى القضاة الذين يبتون في القضايا أن يتخذوا قرارات. ويتوجب هنا وضع قاعدة سياسية للممارسة، ويجب أن يكون الجميع قادرين على نحو معقول على تأييد عملية اتخاذ القرار. ولنتذكر أن العقل العمومي ينظر إلى دور المواطن وما عليه من واجب مدني على أنه مماثل لدور القاضي وما عليه من واجب البت في القضايا. وكما أن القاضي يبت في القضايا طبقًا للأسس القانونية للسوابق والقواعد المعترف بها لتفسير القوانين وسائر الأسس الأخرى، فعلى المواطنين، أيضًا، أن يهتدوا في تبريرهم بالعقل العمومي وأن يسترشدوا بمعيار التبادلية كلما كانت الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية على المحك.

وهكذا عندما يبدو أن هناك تعادلًا في المواقف، أي عندما يبدو أن هناك تباعدًا، أيّ عندما الحجة القانونية متوازية بين الطرفين، لا يستطيع القضاة أن يحلّوا القضايا بالاحتكام إلى مواقفهم السياسية فقط لأن في ذلك إخلال بواجبهم. ونفس الشيء يصدق على العقل العمومي إذا احتكم المواطنون عند تباعد المواقف إلى الأسباب الأساسية التي تستند إليها وجهات نظرهم الشمولية[2]. ومن ثم ينتهكون مبدأ التبادلية. ومن جهة نظر العقل العمومي يجب على المواطنين الإدلاء بأصواتهم لصالح نظام القيم السياسية التي يعتقدون مخلصين أنها الأكثر معقولية. وما لم

---

(1) اقتبست هذا المصطلح من **فيليب كوين** Philip Quinn، وتظهر هذه الفكرة في كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس: 5: 1.7ـ2.

(2) أستخدم عبارة أسباب أساسية، «grounding reasons»، لأن الكثيرين ممن قد يعودون إلى هذه الأسباب ينظرون إليها على أنها الحجج الصحيحة أو الأسس الحقيقية- الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية- لمبادئ العقل العمومي ومثله العليا والتصورات السياسية للعدالة.

يفعلوا ذلك، يفشلون في ممارسة السلطة السياسية بالطرق التي تستجيب لمعيار التبادلية.

وبصفة خاصة عندما تثار قضية محل خلاف حاد مثل قضية الإجهاض والتي قد تؤدي إلى تباعد المواقف بين التصورات السياسية المختلفة، يجب على المواطنين أن يدلوا بأصواتهم في القضية طبقًا لأولويات القيم السياسية[1]. وفي الحقيقة تلك حالة عادية: لا نتوقع إجماع الآراء عليها.

لا تؤدي التصورات السياسية المعقولة للعدالة دائمًا إلى نفس النتيجة[2]. كما أن المواطنين الذين يتبنون نفس التصورات لا يتفقون دائمًا حول مسائل معينة. ورغم ذلك فإن نتيجة التصويت، كما سبق أن قلت، يجب أن تعتبر شرعية، شريطة أن يصوت جميع المسؤولين الحكوميين يؤيدهم مواطنون معقولون آخرون في نظام دستوري عادل بدرجة معقولة، مخلصين وفقًا لفكرة العقل العمومي. وهذا لا يعني أن تكون النتيجة صائبة أو صحيحة، ولكن أن القانون معقول وشرعي

(1) فسر البعض الهامش الثالث في الفقرة 2.7، من الدرس السادس، من كتاب **الليبرالية السياسية**، على نحو طبيعي تمامًا كما لو كان حجة على الحق في الإجهاض في الثلاثة أشهر الأولى من الحمل، ولا أقصد أن تكون هذه حجة على هذا الحق. (لا تُعبِّر عن رأيي ولكن رأيي ليس حجة) وقد جانبت الصواب إذ تركت المسألة موضع شك عما إذا كان هدف الهامش هو فقط تصوير وتأكيد القضية التالية في النص الذي يشير إليه الهامش. المبادئ الشمولية الوحيدة التي تتعارض مع العقل العمومي هي تلك التي لا تستطيع أن تؤيد توازنًا معقولًا [أو ترتيبًا] للقيم السياسية [للمسألة] وفي إطار سعيي لشرح ما قصدته، استخدمت ثلاث قيم سياسية (توجد قيم أكثر بطبيعة الحال) للمسألة الشائكة حول الحق في الإجهاض والتي قد يبدو من غير المحتمل على الإطلاق أن تسري عليها القيم السياسية. وأعتقد أن التفسير الأكثر تفصيلًا لتلك القيم عندما يتطور بالطريقة الصحيحة إلى عقل عمومي، يعطي حجة معقولة. ولا أقول الحجة الأكثر أهمية ولا أعرف ما تكون تلك الحجة أو حتى إن كانت توجد مثل هذه الحجة (لمثال على تفسير أكثر تفصيلًا، انظر
Judith Jarvis Thomson, «Abortion», *Boston Review*, 20 [Summer 1995]: 11
وإن كنت أود أن أعقب على ذلك بمزيد من الإضافات) ولنفترض الآن لغرض التوضيح أنه توجد حجة معقولة في العقل العمومي للحق في الإجهاض ولكن لا يوجد توازن معقول بدرجة متساوية أو لا يوجد ترتيب لأولويات القيم السياسية في العقل العمومي يقدم حجة لصالح إنكار ذلك الحق. عندئذ في مثل هذه الحالة. ولكن في مثل هذه الحالة فقط، يتعارض المذهب الشمولي الذي ينكر الحق في الإجهاض مع العقل العمومي. ولكن إذا استطاع أن يستوفى الشرط الملزم للعقل العمومي الأوسع على نحو أفضل أو على الأقل بشكل جيد مثل الآراء الأخرى، يكون بذلك قد عرض قضيته أمام العقل العمومي. بطبيعة الحال يمكن أن يكون المذهب الشمولي غير معقول في مسألة أو في عدة مسائل من دون أن يكون غير معقول برمته.

(2) انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس 6: 7.1.

ويلزم المواطنين بموجب قاعدة الأغلبية.

قد يرفض البعض، بطبيعة الحال، قرارًا شرعيًا كأن يرفض الكاثوليك الرومان قرارًا يمنح الحق في الإجهاض. وقد يقدمون حجة تستند إلى العقل العمومي لإنكار هذا الحق ولكنها تفشل في الحصول على الأغلبية[1]. ولكنهم هم أنفسهم ليسوا مضطرين لممارسة الحق في الإجهاض. ويمكن لهم أن يقروا هذا الحق على أنه ينتمي إلى قانون شرعي يُسنّ أو سُنَّ وفقًا للمؤسسات السياسية الشرعية والعقل العمومي. ومن ثم لا يقاومونه بالقوة، بينما المقاومة بالقوة غير معقولة: فقد تعني محاولة فرض مذهبهم الشمولي الذي لا يقبل به، بشكل ليس غير معقول، أغلبية المواطنين الآخرين الذين يتبعون العقل العمومي. وبالتأكيد يمكن للكاثوليك، طبقًا لما يتفق مع العقل العمومي، أن يستمروا في الاعتراض على الحق في الإجهاض. فأبواب التبرير في العقل العمومي لا تُغلق مرة واحدة وإلى الأبد أكثر مما هو كذلك في أي شكل من أشكال التبرير الأخرى. وعلاوة على ذلك عندما يتطلب العقل غير العمومي للكنيسة الكاثوليكية من أعضائها أن يتبعوا مذهبها، فسيكون ذلك متسقًا تمامًا مع احترامهم للعقل العمومي[2].

---

(1) حول هذه الحجة، انظر

Cardinal Joseph Bernadin, «The Consistent Ethic: What Sort of Framework?» *Origins*, 16 (October 30, 1986): 347-350.

تشمل فكرة النظام العام التي يقدمها الكاردينال هذه القيم السياسية الثلاث: السلام العام، والحماية الأساسية لحقوق الإنسان، والمستويات أو المعايير المقبولة عامة للسلوك الأخلاقي لدى مجتمع القانون. وعلاوة على ذلك يسلم بأنه ليس من الضروري أن تترجم جميع الأوامر الأخلاقية إلى قوانين مدنية مانعة. ويعتقد أنه من الضروري للنظام السياسي والاجتماعي أن يحمي الحياة الإنسانية وحقوق الإنسان الأساسية، ويسعى كذلك إلى تبرير إنكار الحق في الإجهاض على أساس هذه القيم الثلاث. وبطبيعة الحال لا أقيم حجته هنا، فقط أقول من الواضح أنه يُعبّر عنها في شكل من أشكال العقل العمومي. أما إذا كانت هذه الحجة ذاتها معقولة أم لا وأنها أكثر معقولية من الحجة التي يقدمها الجانب الآخر، فهذه مسألة أخرى. وكما هو الحال في أي تبرير في العقل العمومي قد يكون التبرير خاطئًا أو منطويًا على مغالطة.

(2) على ما أعتقد، هذه النظرة تشبه موقف **الأب جون كورتني موراي** حول الموقف الذي يجب أن تتخذه الكنيسة فيما يتعلق بوسائل منع الحمل في

We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition (New York: Sheed and Ward, 1960), pp. 157-158.

وانظر أيضًا درس **ماريو كيومو** Mario Cuomo حول الإجهاض في

= Notre Dame of 1984, in *More Than Words: The Speeches of Mario Cuomo* (New York:

ولا أناقش هنا مسألة الإجهاض في حد ذاتها، لأن اهتمامي لا ينصبّ عليها بصفة خاصة، ولكن بالأحرى على التأكيد بأن الليبرالية السياسية لا تعتقد أن المثل الأعلى للعقل العمومي يجب أن يؤدى دائمًا إلى اتفاق عام في الآراء وليس عيبًا ألا يحدث ذلك. يتعلم المواطنون ويستفيدون من النقاش والحجاج، وعندما تتبع حججهم العقل العمومي يشكلون الثقافة السياسية للمجتمع ويعمقون فهمهم لبعضهم البعض حتى عندما يتعذر الاهتداء إلى اتفاق.

2. تقود بعض الاعتبارات الضمنية في اعتراض التباعد في المواقف إلى اعتراض أكثر عمومية على العقل العمومي، ويتمثل في أن مضمون المجموعة المتسقة والمتكاملة للتصورات السياسية المعقولة للعدالة التي يستند عليها العقل العمومي هي ذاتها ضيقة جدًا. ويصر هذا الاعتراض على أننا يجب أن نُقدِّم دائمًا ما نعتقد أنه أسبابٌ حقيقية أو أساسية بالنسبة لوجهة نظرنا. ومعنى هذا، وفقًا لما يصر عليه هذا الاعتراض، أننا ملتزمون بأن نُعبِّر عما هو صائب أو صحيح من وجهة نظر مذاهبنا الشمولية.

ولكن، كما قلت منذ البداية، يُستعاض عن أفكار الحقيقة والصواب التي تستند إلى مذاهب شمولية في العقل العمومي بفكرة ما هو معقول سياسيًا التي تخاطب المواطنين كمواطنين. وهذه الخطوة ضرورية لإرساء أساس للتبرير السياسي يستطيع أن يشارك فيه الجميع كمواطنين أحرار ومتساوين. ونظرًا لأننا نسعى إلى مسوغات عمومية لمؤسسات اجتماعية وسياسية-للبنية الأساسية للعالم الاجتماعي والسياسي- فإننا نعتبر الأشخاص كمواطنين. ويخوّل هذا لكل شخص نفس الوضع السياسي الأساسي. وعندما نخاطب المواطنين لا ننظر إلى الأشخاص على أنهم في وضع اجتماعي معين، أو أنهم ينحدرون من أصول عرقية معينة أو أخرى، أو على أنهم ينتمون إلى طبقة اجتماعية أو أخرى، أو أنهم ينتمون إلى مجموعة دخل أو ملكية معينة أو أخرى، أو على أنهم يتبنون هذا المذهب

= St. Martins, Lecture 1993), pp. 32-51.

أنا مدين **لليسلي غريفين** Leslie Griffin **وبول وايتمان لمناقشة** وتوضيح النقاط المتعلقة بهذا الهامش والهامش السابق وللتعرف على وجهة نظر **الأب موراي**.

الشمولي أو ذلك. ولا نخاطب، كذلك، مصالح شخص معين أو مجموعة بذاتها، وإن كنا في نقطة ما يجب أن نأخذ هذه المصالح في الاعتبار، بل بالأحرى ننظر إلى الأشخاص كمواطنين عقلانيين ومتعقلين، أحرار ومتساوين، وأن يتمتعوا بالملكتين الأخلاقيتين[1]، وأنهم يبلورون في أيّ وقت تصورًا محددًا للخير قد يتغير مع مرور الزمن. وتكمن هذه السمات للمواطنين ضمنيًا في مشاركتهم في نظام منصف للتعاون الاجتماعي وفي البحث عن مسوغات عمومية وتقديمها لما يصدرون من أحكام حول المسائل السياسية الأساسية.

وأريد التأكيد هاهنا على أن هذه الفكرة للعقل العمومي يمكن أن تنسجم مع الأشكال العديدة للعقل غير العمومي[2]. وتنتمي هذه الأشكال إلى الحياة الداخلية للعديد من المؤسسات في المجتمع المدني، وتختلف من مؤسسة إلى أخرى وتختلف العقول غير العمومية التي يشارك فيها أعضاء روابط أو جمعيات دينية بطبيعة الحال عن تلك التي للجمعيات العلمية. ونظرًا لأننا نسعى إلى أساس عمومي مشترك للتسويغ، يمكن أن يشارك فيه جميع المواطنين في المجتمع، فلن نستطيع أن نحقق هذه الغاية بأن نعطي تسويغًا لأشخاص بعينهم أو جماعات معينة هنا وهناك حتى نشمل الجميع. إن الحديث عن كل الأشخاص في مجتمع ما يظل مسألة مهمة جدًا ما لم نفترض أنهم جميعًا من طبيعة واحدة أساسًا. في الفلسفة السياسية من مهام الأفكار عن الطبيعة الإنسانية النظر إلى الناس بطريقة قياسية أو معيارية، بحيث يقبلون جميعًا الأسباب من الصنف ذاتـه[3]. ولكن نحاول في الليبرالية السياسية أن نتجنب مثل هذه الآراء التي تستند إلى الطبيعة البشرية وإلى السيكولوجيا، كما نحاول أن نتجنب المذاهب العلمانية واللاهوتية.

---

(1) ناقشتُ هاتين الملكتين الأخلاقيتين: ملكة الإحساس بالعدالة، وملكة بلورة تصور للخير في كتاب **الليبرالية السياسية**، انظر بصفة خاصة، الدرس 1: 2.3، الدرس 2: 1.7، والدرس 3: 3.3، و1.4.

(2) المرجع السابق، الدرس: 6، 4.

(3) في بعض الأحيان يستخدم مصطلح «يطبّع» normalize في علاقة بهذا. على سبيل المثال للأشخاص مصالح أساسية معينة من نوع فلسفي أو ديني، أو حاجات أساسية معينة من نوع طبيعي. ومن جديد قد يكون لهم نمط نموذجي معين لتحقيق الذات. وفي حين يقول أتباع **توما الأكويني** إننا نتوسل دائمًا قبل أي شيء آخر حتى، وإن كان غير معروف بالنسبة لنا، ابتغاء وجه الله، يقول الأفلاطونيون إننا نجاهد من أجل رؤية الله، وأما الماركسيون فيقولون إننا نهدف إلى تحقيق ذواتنا ككائنات حية.

ونستبعد تفسيرات الطبيعة الإنسانية ونعتمد بدلًا من ذلك على التصور السياسي للأشخاص كمواطنين.

3. ولطالما أكدت دائمًا أن من أسس الليبرالية السياسية أن يؤكد المواطنون الأحرار والمتساوون مذهبًا شموليًا، وفي الآن ذاته تصورًا سياسيًا. ولكن العلاقة بين المذهب الشمولي والتصور السياسي المصاحب يمكن أن يساء فهمها بسهولة.

عندما تتحدث الليبرالية السياسية عن الإجماع التقاطعي بين المذاهب الشمولية[1]، فإنها تعنى أن جميع هذه المذاهب سواء الدينية أو غير الدينية تؤيد تصورًا سياسيًا للعدالة يضمن قيام مجتمع ديمقراطي دستوري تتسق مبادئه ومثله العليا ومعاييره مع معيار التبادلية. وهكذا تؤكد جميع المذاهب المعقولة مثل هذا المجتمع بمؤسساته السياسية الملائمة: حريات وحقوق أساسية متساوية لجميع المواطنين بما في ذلك حرية الضمير وحرية المعتقد[2]. ومن ناحية أخرى المذاهب الشمولية التي لا تستطيع أن تؤيد مثل هذا المجتمع الديمقراطي، تعتبر مذاهب غير معقولة ولا تستوفي مبادئها ومثلها العليا معيار التبادلية. وتعجز عن إقامة الحريات الأساسية المتساوية. ومن أمثلة المذاهب الشمولية، المذاهب الدينية الأصولية العديدة ومذهب الحق الإلهي للملوك ومختلف أشكال الأرستقراطية، من دون أن نغفل كذلك عن أمثلة الأوتوقراطية والديكتاتورية الكثيرة.

وعلاوة على ذلك، لا يتعارض الحكم الصائب في مذهب شمولي معقول بأي حال مع حكم معقول في التصور السياسي المصاحب لهذا المذهب. ويظل الحكم المعقول للتصور السياسي في حاجة إلى أن يؤكده المذهب الشمولي على أنه صائب أو حق، ويرجع الأمر بطبيعة الحال إلى المواطنين أنفسهم أن يؤكدوا أو يراجعوا أو يغيروا مذهبهم الشمولي. وقد تتجاوز مذاهبهم تمامًا القيم السياسية لمجتمع ديمقراطي دستوري. ولكن عندئذ لا يستطيع أولئك المواطنون أن يدّعوا أن مثل هذه المذاهب معقولة. ونظرًا لأن معيار التبادلية هو من المكونات الضرورية

(1) وتناقش فكرة مثل هذا الإجماع في مواضع مختلفة في كتاب **الليبرالية السياسية**. انظر خاصة الدرس 4، والفهرس.

(2) انظر المرجع السابق، مقدمة الطبعة الثانية.

التي تحدد العقل العمومي ومضمونه ترفض الليبرالية السياسية جميع مثل هذه المذاهب وتعتبرها غير معقولة.

وقد لا يكون ترتيب القيم على نحو ما نتوقع في مذهب شمولي معقول، ولا سيما إذا كان مذهبًا دينيًا. لنفترض أننا نُسمّي قيمًا مثل الخلاص والحياة الأبدية قيمًا متعالية ـ ابتغاء وجه الله. ولنقل إن هذه القيم أعلى أو أسمى من القيم السياسية لمجتمع ديمقراطي دستوري، إذ إن القيم السياسية قيم دنيوية، ومن ثم فهي على مستوى مختلف، أو أنها أدنى من القيم المتعالية ولكن لا يترتب عن ذلك أن القيم المتعالية للمذهب الديني تتجاوز القيم السياسية التي قد تكون أدنى مرتبة ولكنها قيم معقولة. وفي الواقع، إن المذهب الشمولي المعقول هو مذهب لا يتجاوز تلك القيم السياسية. ولا يتم تجاوز القيم السياسية إلا في المذاهب الشمولية غير المعقولة. تترتب هذه النتيجة عن فكرة المعقول سياسيًا كما تقول بها الليبرالية السياسية. ولنتذكر أنه قيل: في إطار تأييده لنظام ديمقراطي دستوري قد يعمد أحد المذاهب الدينية إلى القول إن هذه هي الحدود التي وضعها الله على حريتنا[1].

وينبني سوء فهم آخر على زعم مفاده أن الحجة في العقل العمومي لا تستطيع أن تدعم **لنكولن** ضد **دوغلاس** في الجدل الذي دار بينهما في 1808[2] ولكن ما الذي يمنع ذلك؟ بالتأكيد كانا يتجادلان حول مبادئ سياسية أساسية عن مزايا ومساوئ الاسترقاق. ونظرًا لأن رفض الاسترقاق قضية واضحة لضمان المساواة في الحقوق الأساسية كأساسية دستورية، من المؤكد أن وجهة نظر **لنكولن** كانت معقولة (حتى ولو لم يكن الأكثر معقولية)، بينما لم تكن وجهة **دوغلاس** كذلك. ومن ثم يؤيد أي مذهب شمولي معقول وجهة نظر **لنكولن**. ولا غرابة إذن، أن وجهة

(1) انظر الفقرة 3.2. في بعض الأحيان يُسأل لماذا تُعلّي الليبرالية السياسية من شأن القيم السياسية، كما لو أن المرء لا يستطيع فعل ذلك إلا من خلال تقييم تلك القيم مقارنة بالقيم المتعالية. لكن الليبرالية السياسية لا تعقد هذه المقارنة، ولا هي بحاجة إلى ذلك، كما هو بيّن في النص.

(2) انظر

Michael J. Sandel, «Review of *Political Liberalism*», *Harvard Law Review*, 107 (1994): 1778-1782, and more récent Michael J. Sandel, *Democracy Discountent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 21-23.

النظر هذه تتفق مع المذاهب الدينية للمطالبين بإلغاء الاسترقاق ولأنصار حركة الحقوق المدنية. ولكن أيّ مثال يمكن أن يكون أفضل لتوضيح قوة العقل العمومي في الحياة السياسية[1].

4. ويتمثل الاعتراض العام الثالث في القول إن فكرة العقل العمومي فكرة غير ضرورية ولا تخدم أي غرض في ديمقراطية دستورية راسخة جيدًا. وأن الحدود أو القيود التي يضعها العقل العمومي تقتصر فائدتها أساسًا على الأوضاع التي يكون فيها المجتمع منقسمًا انقسامًا حادًا ويحتوي على العديد من الجمعيات والجماعات العلمانية والدينية المعادية لبعضها البعض تسعى كل منها جاهدة إلى أن يكون القوة السياسية المسيطرة. ويستطرد أصحاب هذا الاعتراض قائلين لا محل لمثل هذه المخاوف في المجتمعات السياسية في الديمقراطيات الأوروبية وفي الولايات المتحدة.

غير أن هذا الاعتراض غير صحيح وخاطئ سوسيولوجيًا، لأنه من دون ولاء المواطنين لعقل عمومي واحترامهم لواجب المدنية لا مناص من أن تظهر عاجلًا أم آجلًا الانقسامات والعداءات إن لم تكن موجودة أصلًا. إن الانسجام والتوافق بين المذاهب والتزام الشعب بالعقل العمومي ليس وضعًا دائمًا للأسف في الحياة الاجتماعية. وإنما بالأحرى يعتمد الانسجام والتوافق على حيوية الثقافة السياسية العمومية وعلى إخلاص المواطنين للمثل الأعلى للعقل العمومي والسعي إلى تحقيقه. ويمكن للمواطنين أن يسقطوا بسهولة فريسة للمرارة والاستياء بمجرد أن يروا أنه لا جدوى للالتزام بمثل أعلى للعقل العمومي فيتجاهلونه.

---

(1) ربما يعتقد البعض أن التصور السياسي ليس مسألة (أخلاقية) صحيحة أو خاطئة. إذا كان الأمر كذلك، فهذا خطأ، وهو ببساطة خطأ. فالتصورات السياسية للعدالة هي في حد ذاتها أفكار أخلاقية، كما أكدت منذ البداية. على هذا النحو فهي نوع من القيمة المعيارية. من ناحية أخرى، قد يظن البعض أن التصورات السياسية المهمة تتحدد من خلال كيفية قيام الشعب في الواقع بإنشاء مؤسساته القائمة ـ المعطى السياسي، أو بعبارة أخرى، تحددها السياسة. وفي ضوء ذلك، يشير انتشار الاسترقاق في عام 1858 إلى أن انتقادات لنكولن لها كانت أخلاقية، ومسألة تتعلق بالصواب والخطأ، وبالتأكيد ليست مسألة سياسية. إن القول بأن السياسي الذي تحدده سياسة الشعب يمكن أن يكون استخدامًا محتملًا لمصطلح «سياسي». ولكن بعد ذلك يتوقف عن كونه فكرة معيارية، ولم يعد جزءًا من العقل العمومي. يجب أن نتمسك بفكرة السياسي باعتبارها مقولة أساسية وتشمل التصورات السياسية للعدالة كقيم أخلاقية جوهرية.

وحتى نعود من حيث بدأنا في هذا المقطع، لا أعرف كيف نبرهن على أن العقل العمومي ليس تقييديًا جدًا أو أننا قد وصفنا الأشكال التي يتخذها العقل العمومي وصفًا صحيحًا. بل أشك ألا يكون ذلك كذلك. ولكن هذه ليست مشكلة خطيرة إذا كانت الغالبية الكبرى من الحالات، فيما أعتقد، تدخل في إطار العقل العمومي وأن الحالات التي لا تدخل ضمن هذا الإطار تحمل جميعها سمات خاصة تمكننا من أن نفهم السبب الذي يجعلها تشكل صعوبة وتبين لنا في الآن ذاته، كيف نتعامل مع تلك الصعوبة عندما تنشأ. وهذا يطرح أسئلة عامة حول ما إذا كانت هناك نماذج لحالات مهمة للأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية لا تتفق مع إطار العقل العمومي، وإن كان الأمر كذلك لماذا تثير هذه الحالات صعوبة. ولست معنيًا بهذه المسائل في هذا الدرس.

الفقرة السابعة: الخاتمة

1. يتعلق اهتمامي دومًا بمسألة شائكة ما انفكت تطرح نفسها في عالمنا المعاصر وأعني بها: هل يمكن أن تتوافق الديمقراطية مع المذاهب الشمولية سواء المذاهب الدينية أو غير الدينية؟ وإن كان الأمر كذلك فكيف يكون ذلك؟ في الوقت الحاضر تثير الصراعات العديدة بين الدين والديمقراطية هذا السؤال. وتجيب الليبرالية السياسية عن هذا السؤال عبر التمييز بين ما هو تصور سياسي للعدالة قائم بذاته وبين ما هو مذهب شمولي. وليس المذهب الديني الذي يقوم على أساس سلطة الكنيسة أو الكتاب المقدس، بطبيعة الحال، مذهبًا شموليًا ليبراليًا: ليست قيمه الأخلاقية والدينية الرئيسة كتلك التي يقول بها **كانط وجون ستيوارت ميل**. ومع ذلك قد يؤيد المذهب الديني قيم مجتمع ديمقراطي دستوري ويعترف بعقله العمومي. وتتمثل النقطة الأساسية هاهنا في أن العقل العمومي فكرة سياسية وتنتمي إلى مقولة السياسي. ويعطي مضمون فكرة العقل العمومي مجموعة من التصورات السياسية (الليبرالية) للعدالة تلبي معيار التبادلية. ولا تتعدى هذه الفكرة المعتقدات أو الأوامر الدينية طالما أنها تتفق مع الحريات الدستورية الأساسية بما في ذلك حرية المعتقد وحرية الضمير. ليس هناك حربٌ بين الدين والديمقراطية وليس هناك حاجة لها. وتختلف الليبرالية السياسية، من هذه الناحية، اختلافًا شديدًا

عن ليبرالية عصر التنوير بل وترفض الليبرالية السياسية ليبرالية عصر التنوير التي هاجمت المسيحية الأرثوذكسية.

تخف في مجتمع ديمقراطي دستوري حدة الصراعات بين الديمقراطية والمذاهب الدينية المعقولة وبين المذاهب الدينية المعقولة فيما بينها، بل ويتم احتواؤها داخل حدود المبادئ المعقولة للعدالة. هذا التخفيف لحدة الصراعات يرجع إلى فكرة التسامح، على أنه يوجد اختلاف بين فكرتين للتسامح[1]. الفكرة الأولى فكرة سياسية خالصة وتتمثل في الحقوق والواجبات لحماية حرية المعتقد وفقًا لتصور سياسي معقول للعدالة،[2] والفكرة الثانية ليست سياسية خالصة بل يمكن التعبير عنها من داخل مذهب ديني أو غير ديني. ولكن الحكم المعقول على تصور سياسي يظل في حاجة إلى أن يؤكده مذهب شمولي معقول كتصور صائب أو صحيح[3]. لذلك افترض أن المذهب الشمولي المعقول يقبل نوعًا من الحجة السياسية للتسامح. وقد يعتقد المواطنون بطبيعة الحال أن الأسباب الأساسية للتسامح وللمقومات الأخرى لمجتمع ديمقراطي دستوري ليست أسبابًا سياسية ولكنها بالأحرى موجودة في مذاهبهم الدينية أو غير الدينية. وربما يقولون إن هذه الأسباب هي الأسباب الصائبة أو الصحيحة، وقد ينظرون إلى الأسباب السياسية على أنها أسباب سطحية بينما الأسباب الأساسية عميقة. ومع ذلك لا يوجد أيّ تعارض هنا ولكن توجد ببساطة أحكام ملائمة تصدر عن تصورات سياسية للعدالة من ناحية، وعن مذاهب شمولية من ناحية أخرى.

ولكن العقل العمومي يضع حدودًا للتوافق، وتوجد ثلاثة أنواع من الصراع

---

(1) انظر الفقرة 3.2.

(2) انظر كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس: 2، 3.2_4. يمكن تحديد النقاط الرئيسة بطريقة موجزة على النحو التالي: (1) لا يؤيد جميع الأشخاص المتعقلين نفس المذهب الشمولي. يقال إن هذا ناتج لأعباء الحكم. (2) تم التأكيد على العديد من المذاهب المعقولة، والتي لا يمكن أن تكون صحيحة أو صائبة (كما يتم الحكم عليها من داخل مذهب شمولي). (3) ليس من غير المعقول تأكيد أي واحد من المذاهب الشمولية المعقولة. (4) الآخرون الذين يؤمنون بمذاهب معقولة مختلفة عن مذهبنا، التي نعتبرها هي أيضًا معقولة، وبالتأكيد ليست لهذا السبب غير معقولة. (5) عندما نعترف بمعقولية المذهب وتأكيد إيماننا به، لسنا غير متعقلين. (6) يعتقد الأشخاص المتعقلون أنه من غير المعقول استخدام السلطة السياسية، إذا امتلكوها، لقمع مذاهب أخرى معقولة ومختلفة عن مذاهبهم.

(3) انظر، الفقرة 3.6.

تضع المواطنين في مواجهة بعضهم البعض. الصراعات التي ترجع إلى مذاهب شمولية لا يمكن التوفيق بينها؛ والصراعات التي ترجع إلى اختلاف في الوضع الاجتماعي أو الطبقة أو الوظيفة أو الإثنية أو الجنس أو العرق، وأخيرًا الصراعات التي ترجع إلى أعباء إصدار أحكام الصواب والخطأ[1]. وتتعلق الليبرالية السياسية في المقام الأول بالنوع الأول من الصراع وترى أنه بالرغم من أن مذاهبنا الشمولية غير قابلة للتوفيق بينها ولا يمكن التوصل فيها إلى حل وسط، يستطيع المواطنون الذين يتبنون مذاهب معقولة أن يشاركوا في عقول من نوع آخر وأعني عقولًا عمومية يُعبَّر عنها من خلال تصورات سياسية للعدالة. اعتقد كذلك أن مثل هذا المجتمع يمكن أن يحل النوع الثاني من الصراع بين المصالح الأساسية للمواطنين- سياسية واقتصادية واجتماعية. وما أن نقبل مبادئ معقولة للعدالة ونسلم بأنها معقولة (حتى وإن لم تكن الأكثر معقولية) ونعرف، أو نعتقد بشكل معقول أن مؤسساتنا الاجتماعية والسياسية تستجيب لهذه المبادئ، لن يكون هناك ما يدعو إلى نشأة الصراع الثاني أو ما يدعو إلى أن ينشأ بهذه الصورة القوية. ولا تنظر الليبرالية السياسية بشكل صريح في هذه الصراعات ولكنها تتركها لتنظر فيها على ضوء تصور العدالة إنصافًا أو تصورات أخرى معقولة للعدالة السياسية. وأخيرًا تظل الصراعات التي تنشأ نتيجة أعباء إصدار الأحكام صراعات قائمة دائمًا وتحد من إمكانية التوصل إلى اتفاق.

2. لا ترفض المذاهب الشمولية المعقولة أساسيات مجتمع ديمقراطي دستوري[2]. وعلاوة على ذلك يتميز الأشخاص المعقولون بصفتين: إنهم، أولاً، على استعداد لأن يوفروا شروطًا منصفة للتعاون الاجتماعي بين متساوين، ويلتزمون بهذه الشروط لو التزم بها الآخرون حتى لو كان من مصلحتهم ألا يفعلوا ذلك[3].

(1) لقد نُوقشت أعباء الحكم في كتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس: 2، 2 وهي، تقريبًا، مصادر أو أسباب خلاف معقول بين الأشخاص المتعقلين والعقلانيين. إنها تنطوي على الموازنة بين ثقل وزن أنواع مختلفة من الأدلة وأنواع من القيم، وما شابه ذلك، وهي تؤثر على الأحكام النظرية والعملية على حد السواء.

(2) المرجع السابق، مقدمة الطبعة الثانية.

(3) المرجع السابق، الدرس: 2، 1.1.

وثانيًا يدرك الأشخاص المتعقلون ويقبلون العواقب المترتبة على تحملهم لأعباء إصدار الأحكام، وهذا يؤدى إلى فكرة التسامح المعقول في المجتمع الديمقراطي[1].

ونأتي أخيرًا إلى فكرة القانون الشرعي الذي يدرك المواطنون المتعقلون أنه ينطبق على البنية العامة للسلطة السياسية[2]، ويعلمون أنه من النادر، وقد يكون من غير الممكن في الحياة السياسية، أن نتوقع إجماعًا تقاطعيًا. لذلك يجب أن يتضمن الدستور الديمقراطي المعقول إجراءات للتصويت لمعرفة رأي الأغلبية إلى جانب الإجراءات الأخرى التي تتطلبها التعددية وذلك حتى يمكن التوصل إلى قرارات[3].

إن فكرة المعقول سياسيًا فكرة كافية في ذاتها لغرض العقل العمومي عندما تكون المسائل السياسية الأساسية على المحك. وبطبيعة الحال، ترفض المذاهب الدينية الشمولية، ويرفض الحُكَّام الأوتوقراطيون والديكتاتوريون فكرة العقل العمومي وديمقراطية المداولة. وسيقولون إن الديمقراطية تؤدي إلى ثقافة مناقضة لعقائدهم الدينية أو تنكر القيم التي لا يمكن الحفاظ عليها إلا عن طريق الحكم الديكتاتوري أو الأوتوقراطي[4]. ويزعمون أن ما هو صائب دينيًا أو ما هو صائب فلسفيًا يتجاوز المعقول سياسيًا. ونقول ببساطة: إن مثل هذا المذهب غير معقول سياسيًا وليست هناك حاجة لمزيد من القول في هذا الشأن، من وجهة النظر الليبرالية السياسية.

لاحظت في البداية[5] حقيقة أن كل مجتمع واقعي، بغض النظر عن مدى سيطرة مواطنيه المتعقلين، سيحتوي عادة على العديد من المذاهب غير المعقولة التي لا تتفق مع مجتمع ديمقراطي- إما مذاهب دينية معينة، مثل اتجاهات دينية أصولية، أو مذاهب غير دينية (علمانية)، مثل الأوتوقراطية والديكتاتورية، والتي يحفل القرن العشرون بنماذج بشعة منها. وليست مسألة إلى أي مدى يمكن أن تكون

(1) المرجع السابق، الدرس: 2، 3.2-4.

(2) المرجع السابق، الدرس: 4، 2.1-3.

(3) المرجع السابق، الدرس: 9، 1.2.

(4) تجدر الملاحظة أنه لا الاعتراض الديني على الديمقراطية ولا الاعتراض الأوتوقراطي يمكن أن يصدرا عن التسويغ العمومي.

(5) انظر الهامش 2.

المذاهب غير المعقولة نشطة ويمكن التسامح إزاءها في نظام ديمقراطي دستوري، مسألة جديدة أو مختلفة. ورغم أننا ركزنا في هذا الوصف للعقل العمومي على فكرة المعقول ودور المواطنين المتعقلين، لا يوجد أسلوب للتسامح مع المذاهب المعقولة وأسلوب آخر للتسامح مع المذاهب غير المعقولة. تخضع الحالتان للمبادئ السياسية المناسبة للعدالة، وللسلوك الذي تسمح به هذه المبادئ[1]. تمثل المذاهب غير المعقولة خطرًا يهدد المؤسسات الديمقراطية، لأنه من المستحيل على هذه المذاهب أن تلتزم بنظام دستوري إلا كتسوية مؤقتة. يقف وجود هذه المذاهب غير المعقولة عقبة أمام هدف التحقيق الكامل لمجتمع ديمقراطي معقول بمثله الأعلى الذي يتمثل في فكرة العقل العمومي وفكرة الشرعية القانونية. وليست هذه الحقيقة عيبًا أو قصورًا في فكرة العقل العمومي، ولكنها بالأحرى توضح وجود حدود لما يستطيع العقل العمومي أن ينجزه. وهي لا تقلل من القيمة والأهمية العظيمتين لمحاولة تحقيق ذلك المثل الأعلى على أكمل وجه ممكن.

3. أشير في الختام إلى الاختلاف الجوهري بين كتابي **نظرية في العدالة** و**الليبرالية السياسية**، حيث يحاول الكتاب الأول صراحة أن يطوِّر فكرة العقد الاجتماعي، كما يمثلها **لوك** و**روسو** و**كانط**، ليصل بها إلى نظرية للعدالة لا تكون مدعاة لاعتراضات كثيرًا ما اعتقد أنها يمكن أن تقوضها، نظرية للعدالة تبرهن أنها أفضل من نظرية المنفعة العامة التي هيمنت لفترة طويلة. يأمل كتاب **نظرية في العدالة** في تقديم السمات البنائية لهذه النظرية التي تجعلها أقرب لأحكامنا الموزونة جيدًا حول العدالة، ومن ثم إعطاء الأساس الأخلاقي الأنسب لمجتمع ديمقراطي. وعلاوة على ذلك يطرح الكتاب تصور «العدالة إنصافًا» كمذهب ليبرالي شمولي (رغم أن تعبير «مذهب شمولي» لا يُستخدم في الكتاب) يتبنى فيه جميع أعضاء مجتمع حسن التنظيم نفس المذهب. ويتناقض هذا النوع من المجتمع الحسن التنظيم مع الليبرالية مع حقيقة التعددية المعقولة، ومن ثم يرى كتاب **الليبرالية السياسية** أن هذا المجتمع يتعذر تحققه.

(1) انظر كتاب **نظرية في العدالة**، الفقرة 35 (التسامح مع غير المتسامحين)، وكتاب **الليبرالية السياسية**، الدرس: 5، 2.6.

وهكذا ينظر كتاب **الليبرالية السياسية في** قضية مختلفة وهي: كيف يمكن لأولئك الذين يتبنون مذهبًا معقولًا، دينيًا أو غير ديني، وخاصة الذين يتبنون مذهبًا قائمًا على أساس سلطة دينية مثل الكنيسة أو الكتاب المقدس، أن يتبنوا كذلك تصورًا سياسيًا للعدالة يؤيد مجتمعًا ديمقراطيًا؟ يُنظر إلى التصورات السياسية على أنها ليبرالية وعلى أنها قائمة بذاتها أيضًا، وليست شمولية، بينما المذاهب الدينية قد تكون شمولية ولكنها ليست ليبرالية. وليس هناك تناظر بين الكتابين ولكن لكل منهما فكرة للعقل العمومي. ففي الكتاب الأول (**نظرية في العدالة**) يتمثل العقل العمومي في مذهب ليبرالي شمولي، بينما يتمثل العقل العمومي في الكتاب الثاني (**الليبرالية السياسية**) في طريقة لتبرير القيم السياسية التي يشارك فيها مواطنون أحرار ومتساوون، ولا تتجاوز مذاهب المواطنين الشمولية، طالما أن تلك المذاهب تتفق مع التنظيم السياسي للمجتمع. وهكذا فإن المجتمع الديمقراطي الدستوري حسن التنظيم الذي أتحدث عنه في كتاب **الليبرالية السياسية**، مجتمع يتبنى فيه المواطنون الذين يسيطرون عليه مذاهب شمولية لا يمكن التوفيق بينها ولكنها مذاهب معقولة، ويتصرفون انطلاقًا من هذه المذاهب التي تؤيد هي بدورها تصورات سياسية معقولة - وإن لم تكن بالضرورة الأكثر معقولية - تنص في البنية الأساسية للمجتمع على الحريات والحقوق والفرص الأساسية للمواطنين.

ثبت المصطلحات
عربي-فرنسي-إنكليزي

(أ)

اتفاق	Accord	Agreement
إجماع	Unanimité	Unanimity
إجماع تقاطعي	Consensus par recoupement	Overlapping consensus
احترام الذات لذاتها	Respect de soi	Self-Respect
إحساس بالعدالة	Sens de la justice	Sense of justice
اختيار اجتماعي	Choix Social	Social Choice
اختيار عقلاني	Choix rationnel	Rational Choice
آدابي	Déontologique	Deontological
أساسيات دستورية	Questions constitutionnelles essentielles	Constitutional Essentials
استحقاق	Mérite	Desert
استقلالية ذاتية	Autonomie	Autonomy

Constraint	Contrainte	إكراه/ قيد
The Worst-off	Le mal loti	الأقل حظًا/ امتيازًا/ انتفاعًا
The Most disadvantaged	Le plus défavorisé/Le plus démunis	الأكثر حرمانًا
Obligation	Obligation	إلزام
Fairness	Equité	إنصاف
Priority	Priorité	أولوية/ أسبقية
Altruism /Benevolence	Altruisme	إيثار

(ب)

Constructivism	Constructivisme	بنائية
Basic structure of society	Structure de base de la société	بنية المجتمع الأساسية

(ت)

Maximization	Maximisation	تأويج
Maximin	Maximin	تأويج الأدنى
Reciprocity	Réciprocité	تبادلية
Cooperation	Coopération	تعاون
Pluralism	Pluralisme	تعددية

English	Français	العربية
Amendment	Amendement	تعديل دستوري
Reflective Equilibrium	Equilibre réfléchi	توازن مترو

(ث)

English	Français	العربية
Public Political culture	Culture politique publique	ثقافية سياسية عمومية

(ج)

English	Français	العربية
Republicanism	Républicanisme	جمهورانية
Device of representation	Procédé de représentation	جهاز تمثيل

(ح)

English	Français	العربية
Basic Liberties	Libertés de bases	حريات أساسية
Speech Freedom	Liberté d'expression	حرية التعبير
Thought freedom	Liberté de pensée	حرية التفكير
Liberty of conscience	Liberté de conscience	حرية الضمير
Liberties of Ancients	Libertés des anciens	حريات القدامى
Liberties of moderns	Libertés des modernes	حريات المحدثين
Religious freedom	Liberté religieuse	حرية المعتقد
Intuitionism	Intuitionnisme	حدسية

Neutrality	Neutralité	حياد

(خ)

Background Culture	Culture environnante	خلفية ثقافية
Primary Goods	Biens Premiers	خيرات أوليّة
Common Good	Bien commun	خير مشترك

(د)

Income	Revenu	دخل
Welfare State	Etat du bien-être	دولة رفاه/ رفاهية
Constitution	Constitution	دستور
Property-Owning Democracy	Démocratie des propriétaires	ديمقراطية الملكية الخاصة
Deliberative Democracy	Démocratie délibérative	ديمقراطية المداولة

(ر)

Welfare	Bien-être	رفاه/ رفاهيّة

(ش)

Legitimacy	Légitimité	شرعية

(ص)

Decision Making	Prise de décision	صناعة/ اتخاذ القرار

(ظ)

Circumstances of Justice	Les conditions de la justice	ظروف العدالة

(ع)

Justice	Justice	عدالة
Social Justice	Justice sociale	عدالة اجتماعية
Pure Procedural Justice	Justice procédurale pure	عدالة إجرائية خالصة
Distributive Justice	Justice distributive	عدالة توزيعية
Retributive Justice	Justice retributive	عدالة جزائية
Substantive justice	Justice substantive	عدالة جوهرية
Social Contract	Contrat social	عقد اجتماعي
Original Contract	Contrat/ Accord Originel	عقد/ اتفاق أولي
Public Reason	Raison publique	عقل عمومي
Rational	Rationnel	عقلاني

(غ)

غائية	Téléologie	Teleology

(ف)

فائدة/ منفعة/ امتياز	Avantage	Advantage
فاعلية	Efficience	Efficiency
فردانية	Individualisme	Individualism
فوضوية	Anarchisme	Anarchism

(ق)

قناعاتنا المعتبرة/ الراسخة	Nos convictions les plus importantes/les bien pesées	Our Considered Convictions/ Firm

(ك)

كمالية (نزعة)	Perfectionnisme	Perfectionism

(ل)

لامساواة	Inégalité	Inequality
لا شخصي	Impersonnel	Impersonal
ليبرالية	Libéralisme	Liberalism
ليبرتاريانية	Libertinisme	Libertarianism

(م)

Difference Principle	Principe de différence	مبدأ التباين
Mutual	Mutuel	متبادل
Hedonism	Hédonisme	متعوي
Well-ordered Society	Société bien ordonnée	مجتمع حسن التنظيم
Comprehensives Doctrines	Doctrines compréhensives	مذاهب شمولية
Equality	Egalité	مساواة
Moral power	Faculté morale	ملكة خلقية
Self-Interest	Intérêt Personnel	مصلحة خاصة
Interpersonal Comparability	Comparabilité interpersonnelle	مقارنة بينشخصية
Citizenship	Citoyenneté	مواطنة
Reasonable	Raisonnable	معقول
Utility	Utilité	منفعة
Marginal Utility	Utilité marginale	منفعة حدية
Average Utility	Utilité Moyenne	منفعة متوسطة

Utilitarianism	Utilitarisme	منفعية
Rule-Utilitarianism	Utilitarisme de la règle	منفعية القاعدة

(ن)

Consequentialism	Conséquentialisme	نتائيجية

(و)

Due Civility	Devoir de civilité	واجب المدنية
Original Position	Position originelle	وضع بدئي

المترجم في سطور

المترجم: **نوفل الحاج لطيف،** أستاذ الفلسفة بالمعاهد الثانوية التونسية، متحصل على الدكتوراه في الفلسفة السياسية والأخلاقية الأنغلو-سكسونية عنوانها: نقد جون رولز للمنفعية، سنة 2013، نشرت عن دار جداول تحت عنوان: **جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي، جون رولز في مواجهة التقليد المنفعي،** بيروت، لبنان، 2015. نشر مقالات عديدة في مجلات عربية مختلفة. صدر له عن دار جداول: ترجمة كتاب: تشارلز تايلور، **عصر علماني A Secular Age**.

الكتاب

يتمثَّل هدف كتاب الليبرالية السياسية في العمل على صياغة تصوُّر سياسي للعدالة السياسية يُصلح للنظام الدستوري الديمقراطي (الليبرالي) تجد فيه المذاهب المعقولة، دينية كانت أو غير دينية، ليبيرالية أو غير ليبرالية، مشروعيتها. ولكن ثمَّة صعوبة أساسية: في ظل التعددية المعقولة لا يُمكن أن يزعمَ أي دين، بما ذلك دين الخلاص، أنه أفضل دين بالنسبة لجميع المواطنين، وعليه يتعيَّن على التصوُّر السياسي لا فقط أن يضمن خيرات المواطنين السياسية من قبيل الحرية والمساواة، بل عليه مع ذلك أن يُمكِّنهم من أفضل الوسائل الضرورية من أجل ضمان الاستعمال الذكي والفعَّال لحرياتهم. وهذه المسائل، على أهميتها المُعترف بها منذ أمد طويل، فإن البعض ما زال يعتبرها ذات طابع سياسي أكثر منه فلسفي. وإن كان ذلك ليس مهمًا، إلا أن الأهم بالنسبة إلينا هو إثارة هذه المسائل أيًا كانت طبيعتها مع أني أعتبرها فلسفيّة لأن كل مفهوم سياسي للعدالة هو مفهوم معياري وأخلاقي، إذن مجاله السياسة شأنه في ذلك شأن سائر المفاهيم السياسية الأخرى. ويناقش كتاب الليبرالية السياسية، انطلاقًا من وجهة نظر سياسية، أهم الأفكار الأخلاقية والفلسفية للنظام الدستوري الديمقراطي وتحديدًا: المواطنون بوصفهم أحرارًا ومتساوين، والشرعية، وممارسة السلطة السياسية، والإجماع التقاطعي المعقول، والعقل العمومي وواجب المدنية، والأسباب الوجيهة للاستقرار. كما يسعى إلى إيجاد أفضل القواعد المعقولة التي تضمن الوحدة الاجتماعية الصالحة لمواطني المجتمع الديمقراطي الحديث. ولأجل ذلك ما فتئ كتاب الليبرالية السياسية يؤكد على إمكانية قيام نظام حكم مستقر وحَسَن التنظيم ومنسجم ومتماسك حتى في ظل تعدّد المذاهب المعقولة الدينية وغير الدينية، الليبرالية وغير الليبيرالية.

جون رولز





ISBN 978-614-418-498-1



